

Christian Büschges / Olaf Kaltmeier /
Sebastian Thies (eds.)

Culturas políticas en la región andina



BIBLIOTHECA IBERO-AMERICANA

Publicaciones del Instituto Ibero-Americano
Fundación Patrimonio Cultural Prusiano
Vol. 145

Christian Büschges / Olaf Kaltmeier /
Sebastian Thies (eds.)

Culturas políticas en la región andina

Iberoamericana · Vervuert

2011

Impreso con el apoyo de la Asociación Alemana
de Investigaciones sobre América Latina
(ADLAF)



Reservados todos los derechos

© Iberoamericana Vervuert, 2011
c/ Amor de Dios, 1
E-28014 Madrid

© Vervuert Verlag, 2011
Elisabethenstr. 3-9
D-60594 Frankfurt am Main

info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

ISSN 0067-8015
ISBN 978-84-8489-623-4 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-86527-678-0 (Vervuert)

Depósito legal:
Composición: Anneliese Seibt, Instituto Ibero-Americano Berlin
Diseño de la cubierta: Carlos Zamora
Foto de la cubierta: (c) Olaf Kaltmeier

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico
blanqueado sin cloro.
Impreso en España

Índice

Introducción

Christian Büschges/Olaf Kaltmeier/Sebastian Thies

Culturas políticas en la región andina. Actores, prácticas
y discursos 9

¿Hacia una renovación de la democracia? Prácticas y representaciones políticas entre participación ciudadana y neo-populismo

Hans-Jürgen Burchardt

Diez años de revolución bolivariana en Venezuela:
avances y atrasos 31

Nidia Catherine González

¿Participación ciudadana y cultura política en Colombia?
Un contraste de las experiencias de la Asamblea
Constituyente de Mogotes y del Proyecto Nasa del
Cauca 49

Andrea Kramer/Ulrich Müller

Reformas políticas y *ownership*. El caso de las políticas
de descentralización en Bolivia 69

Pablo Ospina Peralta

Corporativismo, Estado y revolución ciudadana.
El Ecuador de Rafael Correa 85

Actores políticos y espacios públicos

Andrea Blumtritt

¿A quién le pertenece el espacio público?
La reorganización del espacio público desde una
perspectiva de género 119

María Pilar García-Guadilla

La praxis del poder popular en Venezuela: ciudadanía,
inclusión y autonomía de las organizaciones sociales
bolivarianas 137

Hinnerk Onken

El movimiento de los Liberal-Independientes en
Arequipa a comienzos del siglo XX 155

Simón Ramírez Voltaire

De kollas y cambas: Sindicato Agrario y Comité pro
Santa Cruz como instituciones claves en los espacios
políticos fragmentados de Bolivia 173

Politizaciones de lo étnico, etnizaciones de lo político

Christian Büschges

Estado, ciudadanía y nación. Repúblicas liberales y
comunidades indígenas en los Andes sudamericanos
durante el siglo XIX 199

Marta Irurozqui

Herencias escamoteadas. Una reflexión sobre los
procesos de politización y de incorporación nacional
de la población indígena, siglo XIX 223

Almut Schilling-Vacaflo/Bettina Schorr

“Desenredando el nudo”: movimientos sociales,
identidades culturales y estrategias políticas en Bolivia..... 247

Juliana Ströbele-Gregor

Globalización y cultura: la dinámica del derecho.
Comentarios e hipótesis 269

Jonas Wolff

Del gobierno a la crisis. Acerca del debilitamiento del
movimiento indígena ecuatoriano 281

Cooperaciones y conflictos transnacionales*Hartmut Sangmeister/Alexa Schönstedt*

Tordesilhas revisado: perspectivas de novas alianças
econômicas no espaço andino 299

Theodor Rathgeber

Cooperación interandina: organizaciones indígenas como
actores internacionales 319

**La cultura como recurso (político): políticas de identidad,
cultural policy y producción cultural en el espacio andino***Olaf Kaltmeier/Sebastian Thies*

¡Atrévete a mirarte! Régimen postcolonial de
representación y políticas culturales en la cooperación
para el desarrollo en Bolivia 339

Marco Navas Alvear

Revueltas en lo público. Medios ciudadanos como
actores de la crisis política de 2005 en Ecuador 371

Marco Thomas Bosshard

Warisata en el arte, la literatura y la política boliviana.
Observaciones acerca del impacto de la Escuela Ayllu en
la producción artística boliviana y la nueva legislación
educativa del gobierno de Evo Morales 391

Maria Dabringer

Consumo local/global en Quito: ‘Tradiciones
globalizadas’ en el contexto urbano 417

Autoras y autores 431

Christian Büschges/Olaf Kaltmeier/Sebastian Thies

**Culturas políticas en la región andina.
Actores, prácticas y discursos**

Este volumen hace una reflexión sobre los cambios que ha sufrido el espacio político de la región andina desde la época de los noventa hasta la actualidad. En efecto, después de las grandes convulsiones de los años sesenta, setenta y ochenta, marcados por regímenes dictatoriales y actividades guerrilleras, los países andinos han cobrado de nuevo una atención particular entre la comunidad científica y la prensa internacional.¹ Pensamos sobre todo en dos corrientes políticas, ambas ligadas a personajes particulares: Hugo Chávez y Evo Morales. Mientras que Hugo Chávez y su así llamada “Revolución Bolivariana” en Venezuela han sido interpretados como el nacimiento de una “nueva izquierda” latinoamericana, o incluso de un nuevo “socialismo del siglo XXI” (Heinz Dietrich, siguiendo las ideas de Alexander V. Buzgalin), la presidencia de Evo Morales manifiesta el (re-)nacimiento de un fuerte movimiento indígena que ha logrado cuestionar las bases fundamentales de la representación política tradicional. Cabe resaltar que estas nuevas corrientes políticas no constituyen casos aislados, sino que están mutuamente vinculadas por lazos personales y temáticos y, además, han adquirido una fuerte dimensión inter y transnacional.

Cuando el antiguo teniente coronel y golpista Hugo Chávez asumió el poder en 1999, éste era aún considerado como un fenómeno exótico y transitorio. No obstante, debido a su gran popularidad entre los sectores populares, su firmeza frente a la oposición interior y su fuerte presencia a nivel internacional, Chávez se ha convertido en el político más conocido y a la vez más controvertido de América Latina. Adicionalmente, el estilo político de Chávez ha sido interpretado como una nueva ola de populismo también observable hoy en día en la

¹ Véanse Ospina/Kaltmeier/Büschges (2009); Büschges/Bustos/Kaltmeier (2007); Canessa (2004); Kurtenbach/Minkner-Bünjer/Steinhaus (2004).

actuación de otros presidentes de la región, tales como Rafael Correa en el Ecuador (Werz 2010).

Fuera del estilo político poco ortodoxo de Hugo Chávez, llama la atención el hecho de que haya sabido acoger e incluso acuñar algunas de las agendas políticas más importantes de la región, como son la lucha contra la pobreza, el rechazo contra el neoliberalismo radical, la búsqueda de una mayor independencia respecto a Estados Unidos de Norteamérica y la integración cultural, política y económica de América Latina. Alrededor de esta amplia agenda se ha creado una red política que ha integrado a su último miembro el primero de marzo de 2010, con la prestación de juramento del ex guerrillero José “Pepe” Mujica como nuevo presidente de Uruguay.

Si bien la crítica del neoliberalismo se articula hoy en día en muchos países de América del Sur, incluyendo –aunque en diversa intensidad– a Chile, Argentina y Brasil, el caso de algunos países andinos demuestra una dinámica política específica, sobre todo en Colombia, Ecuador y Bolivia. Esta dinámica se observa ante todo en la movilización política de la población indígena de dichos países, que se inicia en los años setenta del siglo XX y se convierte hasta la década de los noventa en un movimiento indígena amplio y transnacional (Ströbele-Gregor 2004: 163-186; Kaltmeier 2009). Así, es en Colombia donde en el año 1991 se aprueba por primera vez una Constitución en la que se declara el carácter multicultural de la nación, incluyendo normas para proteger y fomentar a los diferentes grupos indígenas y afroamericanos. Hasta hoy, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia ya han tomado la misma medida; Chile aún no pertenece a este grupo.

Asimismo, el antiguo campesino cocalero y presidente del Movimiento al Socialismo Evo Morales, asumió en el 2006 el cargo político más alto de un país latinoamericano como primer presidente de ascendencia indígena. El hecho de que los movimientos indígenas constituyan hoy en día un actor central en el espacio político de la región andina demuestra su capacidad de vincular la defensa de los derechos culturales específicos con agendas políticas abiertas a otros grupos sociales y movimientos subalternos.

Las alianzas peculiares que se han dado entre amplios movimientos sociales –y sobre todo étnicos– y actores políticos que se mueven fuera del sistema tradicional de partidos, generan varias preguntas importantes acerca del cambio en la cultura política en la región andi-

na desde los años noventa del siglo XX. El propósito de este volumen es discutir dicho cambio político desde una perspectiva interdisciplinaria, en su contexto histórico, económico, social y cultural.

El término “cultura política”, el cual sirve como punto de partida para esta discusión, refleja algunos cambios surgidos últimamente en las ciencias políticas y en los estudios de los movimientos sociales (Alvarez 1998; Kaltmeier/Kastner/Tuider 2004), sobre todo en la disciplina científica de la historia política (Frevert/Haupt 2005; Baker 1994). Incentivada en gran parte por el *giro lingüístico* de los años ochenta, la investigación acerca de “lo político” en la historia y la actualidad se ha alejado del enfoque tradicional en el análisis de (pre-)determinados actores e instituciones políticos –sobre todo estatales– y en el estudio de los procesos de decisión política adscritos a estos actores e instituciones. En cambio, el estudio de la cultura política se interesa por la lengua y las semánticas políticas, que no sólo reflejan sino que también producen las relaciones de poder.² Desde esta perspectiva, la lengua emerge como un lugar de negociaciones y luchas por el poder, donde se definen las fronteras de lo que se puede decir y hacer (Steinmetz 1993). De allí nace el interés de la historia política por enfocarse en los actores y discursos que construyen comunidades políticas imaginadas, y que definen de esta manera las reglas de inclusión y exclusión en el espacio político. Este último se entiende aquí como un espacio de comunicación que permite identificar los procesos concretos de politización de actores y temas particulares (Luhmann 2010). En ese sentido, son de interés sobre todo las luchas y negociaciones por la interpretación del mundo social y los recursos discursivos que los diferentes actores utilizan para entrar, hacerse escuchar e imponer agendas en el espacio político. Es este aspecto dinámico de las negociaciones y luchas entre actores y semánticas diferentes lo que nos permite hablar de “culturas políticas”, en plural, en lugar de una sola cultura política.

En el contexto concreto de los cambios políticos que han sufrido los países andinos desde los años noventa hasta la actualidad, el término “culturas políticas” se refiere, entre otros, a los estilos políticos calificados de personalismo o populismo, así como a aquellos discurs-

2 Véase, en cambio, el enfoque tradicional en Knight (2005: 48-49). Alan Knight entiende lo político como un reflejo de las estructuras sociales y económicas.

sos étnicos (sobre todo indígenas) de representación y participación política que han llegado a formar una característica central de esta región. Estas corrientes políticas se distinguen claramente de los movimientos sociales y de las organizaciones políticas clásicos de los años setenta y ochenta, tales como los sindicatos, partidos, etc. Partiendo de este enfoque sobre las culturas políticas, las contribuciones de este volumen analizan las prácticas y los discursos políticos utilizados por diferentes actores y discuten su importancia respecto a las continuidades y a los cambios políticos en la región andina desde los años noventa del siglo XX hasta la actualidad.

1. ¿Hacia una renovación de la democracia? Prácticas y representaciones políticas entre participación ciudadana y neo-populismo

Los aportes a este capítulo analizan la difusión y la competencia entre conceptos tradicionales y nuevos por definir la nación y construir la participación política desde los años noventa del siglo XX hasta la actualidad. Desde la época de la independencia, la construcción de las identidades nacionales, los parámetros económicos y sistemas políticos en los países de la región andina han sido influenciados fuertemente por modelos desarrollados en los centros del hemisferio occidental, tanto europeos como norteamericanos. Sin embargo, la aceptación de estos modelos ha disminuido considerablemente desde los años noventa del siglo XX. En un primer momento, aproximadamente hasta el cambio del milenio, se dio un proceso de reformas en los países de la región andina que buscó reformar la representación política de las democracias tradicionales a través de la elaboración de nuevas cartas constitucionales, acentuando de esta manera el carácter “multi-nacional”, “pluricultural” o “multiétnico” de las respectivas sociedades y optando por una descentralización del poder. No obstante, el impacto de estas reformas constitucionales sobre las lógicas institucionales y las prácticas de poder en el espacio político ha sido limitado. Por esta razón, las críticas al sistema político tradicional y la búsqueda de nuevas formas de legitimar el ejercicio del poder siguen vigentes hasta la actualidad. Los sistemas tradicionales de partidos y la autoridad de los presidentes pertenecientes a éstos siguen en crisis, teniendo como consecuencia que se defiendan cada vez más los mode-

los políticos de “democracia directa” o “plebiscitaria”. No obstante, con esta tendencia crece el peligro de una resurrección de estilos políticos autoritario-populistas. En este contexto, Hans-Jürgen **Burchardt** presenta en su artículo “Diez años de revolución bolivariana en Venezuela: avances y atrasos” un balance crítico del gobierno de Hugo Chávez. Por un lado, pone de relieve sus incuestionables logros, sobre todo en el ámbito de la lucha contra la pobreza, el mejoramiento del sistema educativo, la política social y la promoción de la participación local. Por otro lado, Burchardt enfatiza el hecho de que uno de los blancos centrales de la agenda de Chávez, la construcción de una democracia social y participativa, ha desembocado en un paternalismo estatal y en una desinstitucionalización que amenazan con repetir la larga historia de la cultura política venezolana basada en el patronazgo y el clientelismo.

Sin embargo, las críticas contra el sistema tradicional de partidos no solamente han conllevado cambios políticos a nivel nacional, sino que también se ha podido constatar un proceso de emancipación de amplios sectores sociales que han impuesto a nivel local nuevas prácticas y representaciones políticas durante los últimos decenios. En su artículo “¿Participación ciudadana y cultura política en Colombia? Un contraste de las experiencias de la Asamblea Constituyente de Mogotes y del Proyecto Nasa del Cauca”, Nidia Catherine **González** analiza dos casos considerados como modelos del ejercicio democrático participativo promulgado por la Constitución colombiana de 1991: el movimiento indígena Nasa del norte rural del Cauca y el movimiento ciudadano de la Asamblea Constituyente de Mogote. Dichos movimientos son presentados como dos modelos locales de una cultura y participación política amplia frente al sistema político nacional, caracterizado –según la autora– por una cultura dominante excluyente y por prácticas clientelistas de inclusión. Asimismo, Andrea **Kramer** y Ulrich **Müller** analizan en su artículo “Reformas políticas y *ownership*. El caso de las políticas de descentralización en Bolivia” los logros y límites de la “municipalización” sistemática del país a partir de 1994 y las posibilidades de los programas de cooperación al desarrollo para apoyar los procesos participativos a nivel local a través del fortalecimiento del capital social de la población, respetando a la vez los valores y las prácticas locales, y poniendo de relieve, entre otros, el pro-

yecto de la cooperación técnica alemana en el distrito municipal indígena de Kaami, en el Chaco.

En su artículo “Corporativismo, Estado y revolución ciudadana. El Ecuador de Rafael Correa”, Pablo **Ospina Peralta** observa en el caso del Ecuador una política del actual gobierno que tiende a debilitar la participación de organizaciones sociales en la vida política del país. Bajo el lema de la “revolución ciudadana”, la actual administración opugna lo que el presidente llama el corporativismo en el país, cortando la influencia que habían adquirido varias organizaciones sociales durante los últimos dos decenios en la administración de asuntos públicos, desde los sindicatos tradicionales hasta las nuevas organizaciones indígenas, promocionando en cambio el concepto del “ciudadano” basado en el mérito personal.

2. Actores políticos y espacios públicos

Esta sección se enfoca en el papel que desempeñan diferentes actores políticos y sociales en las nuevas dinámicas de las culturas políticas andinas. En particular, se analizan las prácticas, los discursos y las percepciones de las realidades de actores particulares y su interacción con otros actores relevantes. Subrayamos en este acápite que la cultura política no es una esfera estructural ajena del quehacer de los actores, sino que la delimitación de lo político —es decir, lo que se entiende en un momento dado como político— depende de las prácticas discursivas y no-discursivas de diferentes actores sociales. Esto implica un concepto constructivista, amplio y dinámico de lo político donde sus límites están siempre en discusión. De ahí se deriva la importancia preliminar de espacios públicos donde diferentes actores puedan interactuar para promover dinámicas en las culturas políticas, tales como procesos de politización y de-politización. Cabe anotar que en la región andina, con su inacabado proceso de la construcción de la nación, con la persistencia de varias sub-soberanidades, con un paisaje de prensa limitado y en el contexto de procesos de transnacionalización, el espacio político se presenta muy fragmentado hasta el punto de poder considerar la existencia de varios espacios políticos que se separan y entrelazan a la vez.

En su contribución titulada “¿A quién le pertenece el espacio público? La reorganización del espacio público desde una perspectiva de

género”, Andrea **Blumtritt** analiza la transformación y reorganización de espacios públicos a partir de dinámicas migratorias translocales en la aglomeración urbana La Paz/El Alto.

Por su parte, María Pilar **García-Guadilla** analiza en el artículo “La praxis del poder popular en Venezuela: ciudadanía, inclusión y autonomía de las organizaciones sociales bolivarianas” a las organizaciones sociales afines al proyecto del presidente de Venezuela Hugo Chávez, desde el enfoque combinado de identidad y movilización de recursos, para dar a conocer los alcances y los límites de la denominada “democracia participativa” en este país.

En su ensayo “El movimiento de los Liberal-Independientes en Arequipa a comienzos del siglo XX”, el historiador Hinnerk **Onken** discute las estrategias y formas organizativas del movimiento liberal desde una perspectiva translocal a comienzos del siglo XX, así como su impacto en la cultura política.

En el marco de un proceso social en Bolivia que desafía al modelo del Estado liberal monolítico-centralista, el artículo “De Kollas y Cambas: Sindicato Agrario y Comité Cívico como instituciones claves en los espacios políticos fragmentados de Bolivia”, del sociólogo Simón **Ramírez Voltaire**, discute las dinámicas locales a partir de dos casos opuestos, uno en la región “Cordillera” del municipio Tiquipaya en el departamento de Cochabamba, y otro, en un barrio urbano de Santa Cruz de la Sierra. En ambos casos se manifiesta una ambigua intensificación de procesos deliberativos entre distintos actores, la frecuente existencia de organizaciones paralelas al Estado y el predominio de procesos legitimatorios político-ideológicos frente a procesos legítimamente legales que tienden a ser anulados.

3. Politizaciones de lo étnico, etnizaciones de lo político

Desde principios de los años noventa del siglo XX se observa en los países de la región andina una alta coyuntura de movimientos étnicos que ha producido algunos cambios significativos en la cultura política, los cuales se pueden caracterizar como una (re-)politización de lo étnico y, por consecuencia, como una (re-)etnización de lo político. A medida que cada vez más grupos indígenas y –en menor escala– afroamericanos se han movilizad para exigir la salvaguardia de su identidad cultural particular por parte del Estado, la etnicidad se ha

transformado en un recurso político importante. El resultado más visible de este proceso es, sin duda, el hecho de que durante los años noventa se promulgasen en la mayoría de los países andinos nuevas cartas constitucionales que definen a sus respectivas sociedades como pluri-culturales o multiétnicas. Más allá de este cambio político-jurídico general, se observa una fuerte presencia de actores y semánticas étnicos en el espacio político de la región, de manera que la etnicidad constituye hasta el presente un elemento importante de la participación y representación política de los países andinos.

Esto no quiere decir que lo que se denomina como “etnización de lo político” constituya un fenómeno exclusivamente contemporáneo. Ya durante el período colonial de la América hispánica, las relaciones sociales y los mecanismos de la inclusión y exclusión política se basaron en una diferenciación étnica de la sociedad colonial sancionada jurídicamente por la Corona española (Mörner 1967). Con la independencia de las antiguas colonias españolas y la construcción de las nuevas comunidades políticas a principios del siglo XIX, se dio en la región andina un traslado semántico de motivos étnicos en el pensamiento nacional y de motivos nacionales en el pensamiento étnico. A pesar de que los fundadores de los nuevos Estados andinos se apropiaron del principio de la ciudadanía individual y universal –surgido en el mundo occidental de fines del siglo XVIII–, la supuesta diversidad étnica de las sociedades sigue desempeñando un papel central en las negociaciones y luchas por el orden político poscolonial en la región andina.

Desde principios del siglo XIX hasta la actualidad se han desarrollado e impuesto en la región andina y en otras partes de América Latina diferentes modelos políticos de integración de una sociedad diferenciada étnicamente. En una primera fase, que duró aproximadamente hasta finales del siglo XIX, se produjo la imposición estatal del modelo de la unidad nacional acompañado a nivel local de la persistencia de grupos sociales, sobre todo comunidades indígenas, que mantuvieron un estatus jurídico particular, una identidad étnica propia y un nivel restringido de autogestión política y económica. En una segunda fase, que comienza en los últimos decenios del siglo XIX, se observa de parte de los gobiernos andinos el desarrollo de políticas de asimilación dirigidas en primer lugar a la población indígena, considerada como retrasada y como un obstáculo para la modernización de la

sociedad. En una tercera fase, que comienza aproximadamente en los años setenta del siglo XX, surgen y se expanden rápidamente los ya mencionados movimientos indígenas, hecho que finalmente abre durante la década de los noventa espacios políticos a nivel nacional para negociar un nuevo modelo de integración de la sociedad en un Estado multi-étnico.

Christian **Büschges** y Marta **Irurozqui** analizan en sus respectivas aportaciones el nacimiento y desarrollo del complejo tejido político poscolonial del siglo XIX. Büschges, en su artículo “Estado, ciudadanía y nación. Repúblicas liberales y comunidades indígenas en los Andes sudamericanos durante el siglo XIX”, discute los diferentes espacios, estrategias y discursos políticos de los que la población indígena de la región andina central hizo uso durante dicho siglo para reivindicarse como parte del Estado-nación sin renunciar al estatus particular, semi-autónomo de sus comunidades. Esta concepción de una heterogeneidad cultural y política del Estado, de la ciudadanía y de la nación no debe ser entendida como un mero reflejo del modelo de las *dos repúblicas* del período colonial, sino como un primer aporte olvidado o silenciado a un debate muy vigente.

Por su parte, en el artículo “Herencias escamoteadas. Una reflexión sobre los procesos de politización y de incorporación nacional de la población indígena, siglo XIX”, Marta **Irurozqui** pone de relieve las diferentes formas de participación y representación política de la población indígena durante el primer siglo de independencia de Bolivia. Su discusión parte de las connotaciones coetáneas del concepto de ciudadanía, argumentando que hasta finales de siglo XIX los indígenas buscaron y lograron integrarse en la comunidad nacional de ciudadanos de manera efectiva, primero como trabajadores y contribuyentes, y posteriormente, a partir de mediados del siglo, como soldados de milicias, demostrando de esta manera sus cualidades cívicas. Sólo a partir de fines de siglo, después de la guerra del Pacífico, la sociedad mayoritaria criolla-mestiza optó por un concepto abiertamente esencialista o culturalista de la ciudadanía que excluyó a la población indígena de la comunidad nacional a causa de su supuesta inferioridad civilizatoria.

Almut **Schilling-Vacaflor** y Bettina **Schorr**, en su artículo “Desenredando el nudo: movimientos sociales, identidades culturales y estrategias políticas en Bolivia”, analizan los procesos de la politiza-

ción étnica en Bolivia a través de las cuatro organizaciones sociales más grandes del país que actualmente se representan como indígenas: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qulla-suyu (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Las autoras observan que lo que es visto desde afuera como un movimiento indígena unificado, abarca organizaciones con orientaciones diferentes que se enfrentan a la sociedad dominante. Además se puede observar una lucha por poder y por privilegios entre las mismas organizaciones.

A finales del siglo XX se dio de nuevo un replanteamiento del concepto de ciudadanía, generado esta vez a partir de la crítica del Estado-nación tradicional, lo que condujo finalmente a la proclamación de la pluralidad cultural de las sociedades andinas a nivel constitucional. Como consecuencia de este desarrollo, a partir de los años noventa se introdujeron en algunos países andinos normas jurídicas colectivas basadas en la identidad étnica (indígena) de determinadas fracciones de la sociedad. En este contexto, Juliana **Ströbele-Gregor** discute en su aporte “Globalización y cultura: la dinámica del derecho. Comentarios e hipótesis” el desafío que significa afirmar la existencia de una cultura indígena propia para los derechos humanos universales y los sistemas jurídicos de los Estados de la región andina (y de otras partes de América Latina). La discusión jurídica y política sobre la definición de los ámbitos jurídicos en los que el derecho indígena “tradicional” puede ser aplicado, y el debate sobre los derechos de la mujer en las comunidades indígenas, se efectúan hoy en día en el marco de una comunicación global en torno a la relación entre los derechos individuales y los derechos colectivos.

Finalmente, Jonas **Wolff** muestra en su artículo “Del gobierno a la crisis. Acerca del debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano” los límites y problemas de la movilización étnica en el espacio político, poniendo de relieve un área conflictiva central de la actuación de la dirigencia indígena. Por un lado, los líderes y organizaciones indígenas reivindican una alternativa democrático-participativa frente al sistema político tradicional; por el otro lado, una parte considerable de esta misma dirigencia del movimiento es cooptada por el Estado a través de su inclusión en la administración de diferentes instituciones públicas dedicadas exclusivamente a asuntos indígenas,

tituciones públicas dedicadas exclusivamente a asuntos indígenas, lo que ha terminado por profundizar la ya existente división interna del movimiento.

4. Cooperaciones y conflictos transnacionales

Las relaciones interestatales en la región andina se canalizan desde la década de 1960 del siglo pasado en gran medida a través de la Comunidad Andina (CAN; Pacto Andino hasta 1997). La organización surgió en 1969, en el contexto de la estrategia de industrialización por sustitución de importaciones propagada por la CEPAL. En los primeros años, los países miembros apostaron por una planificación e implementación conjunta de proyectos de desarrollo industrial a nivel subregional. Con la crisis de la deuda, el subsiguiente giro hacia el neoliberalismo y las liberalizaciones comerciales unilaterales de los años 80, se hizo cada vez más difícil mantener tal régimen comercial en razón del incremento de la competencia entre los países. El comercio intrarregional fue disminuyendo, hasta que, en 2007, ya no representaba sino sólo el 9,3% del volumen total del comercio exterior de los Estados miembros.

En los años 90, hubo fases en que los Estados miembros buscaron compensar las debilidades de la integración comercial con una mayor integración política, lo que resultaba posible por cuanto existía cierta coincidencia de intereses entre los gobiernos de la época en lo que respecta a la democracia liberal y un régimen económico liberal. La escalada militar que trajo consigo, en 1995, el conflicto fronterizo bilateral entre Perú y Ecuador puso punto final a estos esfuerzos. En el estado de la integración subregional influyeron también, en los años siguientes, las crisis políticas internas que sacudieron a los países miembros de la CAN, en especial a Bolivia, Ecuador y Venezuela. Las discrepancias políticas y en materia de estrategias de desarrollo que separan a los países miembros de la Comunidad han ido acentuándose en los últimos diez años. El gobierno venezolano presidido por Hugo Chávez, que viene ejerciendo el poder desde 1999, el gobierno boliviano del presidente Evo Morales, que asumió el poder en 2006, y en creciente medida el gobierno ecuatoriano encabezado desde 2007 por el presidente Rafael Correa, representan una ruptura con las élites políticas y económicas tradicionales de sus países que viene acompa-

ñada de un gran escepticismo frente la democracia liberal representativa y un rumbo económico izquierdista nacionalista. Bolivia y Ecuador se han adherido a la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) propagada por Venezuela. En cambio, los gobiernos de Colombia y Perú se inclinan por una estrecha cooperación política y sobre todo económica con los Estados Unidos. Ambos países han suscrito tratados de libre comercio bilaterales con los Estados Unidos.

La firma de estos tratados provocó, en abril de 2006, el retiro de Venezuela de la Comunidad Andina, por considerarlos contrarios a las ideas fundamentales de la CAN. La retirada de Venezuela supuso un debilitamiento considerable de la CAN en el campo económico. Las relaciones entre los miembros remanentes de la CAN son todo menos armoniosas. La incursión de militares colombianos en territorio ecuatoriano, en marzo de 2008, en persecución de miembros de la guerrilla de las FARC, ha tensado considerablemente las relaciones bilaterales. Hoy día, la Comunidad Andina se encuentra en una situación difícil. Las profundas divergencias de las ideologías políticas y económicas, asociadas a la escasa importancia del comercio entre los países miembros, no ofrecen una buena base para dar nuevos impulsos a la integración. A ello se suma el hecho de que el proceso de integración carece de legitimación social. Para muchas personas la CAN tiene poco o ningún significado; no es posible hablar de una “identidad andina”.

En su artículo “Tordesilhas revisado: perspectivas de novas alianças econômicas no espaço andino”, Hartmut **Sangmeister** y Alexa **Schönstedt** echan una ojeada a la historia de la integración andina y analizan después el desarrollo de la CAN. Los autores hablan de “la cronología de una muerte agónica”. También se interesan por los impactos de los nuevos modelos de integración –la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y la ALBA– sobre las relaciones interestatales en la región andina.

En la contribución “Cooperación interandina: organizaciones indígenas como actores internacionales”, Theodor **Rathgeber** analiza la cooperación interandina desde la perspectiva de las organizaciones indígenas, refiriéndose a los intentos de reorganización y re-estructuración social de las sociedades andinas a nivel regional. Asimismo

muestra algunas iniciativas existentes en países como Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Chile, siendo Bolivia, Ecuador y el Perú los países con mayores porcentajes de personas de origen indígena en relación al total de la población nacional. El autor destaca que la cooperación y coordinación a nivel andino entre las comunidades y los pueblos indígenas no es nada nuevo. Lo que sí es nuevo es la forma de cooperar y coordinarse voluntariamente para involucrarse en la toma de decisiones políticas a nivel regional.

5. La cultura como recurso (político): políticas de identidad, *cultural policy* y producción cultural en el espacio andino

Los regímenes de representación son un factor elemental en las culturas políticas, dado que en ellos se negocia respecto al poder simbólico y las formas legítimas de visión y división del mundo social. De un lado, se atribuye al Estado el poder de llevar a cabo la clasificación del mundo social; del otro, son las industrias culturales las que son percibidas como los actores más importantes en la producción de imaginarios sociales. Sin embargo, desde el enfoque de los Estudios Culturales se puede decir que todos los actores –a nivel de la vida cotidiana– ejercen de alguna manera políticas culturales.

En la contribución “¡Atrévete a mirarte! Régimen postcolonial de representación y políticas culturales en la cooperación para el desarrollo en Bolivia” de Olaf **Kaltmeier** y Sebastian **Thies**, se coloca en el centro del debate un amplio proyecto sobre el “Estado del Estado”, este último realizado por el programa de las Naciones Unidas para Bolivia (PNUD) en el 2007, que acompañó de esta manera –en su calidad de organismo supranacional– los procesos de transformación en Bolivia después del triunfo electoral de Evo Morales y su Movimiento al Socialismo (MAS). En su contribución, los autores se enfocan en las relaciones de representación, así como en las negociaciones de principios de visión y división sobre estatalidad en Bolivia y la producción cultural del Estado, inherentes en el informe del proyecto y en la película documental denominada “El Estado de las cosas”.

La contribución “Revueltas en lo público. Medios ciudadanos como actores de la crisis política del 2005 en Ecuador” de Marco **Navas Alvear** se centra en la transformación del espacio público y sus implicaciones políticas durante el fenómeno de protesta denominado “Re-

volución de los forajidos” que antecedió al último derrocamiento presidencial en Ecuador (Lucio Gutiérrez, abril 2005). Dicha protesta es considerada en el artículo como una nueva forma de publicidad política, construida a partir de la interacción relativamente espontánea de miles de ciudadanos –los llamados “forajidos”– con un grupo de medios de comunicación (ciudadanos/alternativos), y mediante el uso de nuevas tecnologías de comunicación, tales como la telefonía móvil.

El ensayo “Warisata en el arte, la literatura y la política boliviana. Observaciones acerca del impacto de la Escuela Ayllu en la producción artística boliviana y la nueva legislación educativa del gobierno de Evo Morales” de Marco Thomas **Bosshard** explora las huellas que dejó el proyecto escolar Warisata en el arte y la literatura bolivianas, así como su importancia en las recientes transformaciones de la cultura política en Bolivia bajo el gobierno de Evo Morales. El autor argumenta que las aporías y los obstáculos con que se topa la transculturación literaria del vanguardista Gamaliel Churata –inspirado por Warisata– podrían también indicarnos algunas de las dificultades que debe enfrentar el gobierno de Morales al querer implementar las estructuras sociales indígenas en la nueva cultura política de Bolivia.

Para finalizar, Maria **Dabringer** explora en su artículo “Consumo local/global en Quito. ‘Tradiciones globalizadas’ en el contexto urbano” los procesos de transculturación relacionados con el consumo (alimenticio) en la vida urbana de Quito. Frente a la gran variedad expuesta en el consumo de alimentos, el artículo relativiza la teoría de que la expansión planetaria de una cultura global “determinante de la identidad” pueda acabar con la “autenticidad” cultural de una sociedad.

De esta manera, se demuestra a través de casos concretos cómo las mujeres en Quito utilizan –activa y estratégicamente– su conocimiento sobre las “tradiciones andinas” y la importancia de la comida como factor identitario, para lograr la denominada “integración al mercado” y con ella una mejora individual de sus precarias condiciones de vida.

Bibliografía

- Adelman, Jeremy (ed.) (1999): *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*. New York: Routledge.
- Albo, Xavier (2002): *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural Editores.
- Alvarez, Sonia E./Dagnino, Evelina/Escobar, Arturo (eds.) (1998): *Cultures of Politics – Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- Arriagada Herrera, Genaro (2006): *Petróleo y gas en América Latina. Un análisis político y de relaciones internacionales a partir de la política venezolana*. Madrid: Real Instituto Elcano, Documento de Trabajo 20.
- Assies, Willem/Calderón, Marco A./Salman, Ton (eds.) (2005): *Citizenship, Political Culture and State Transformation in Latin America*. Amsterdam: Dutch University Press.
- Assies, Willem/Haar, Gemma van der/Hoekema, André (eds.) (2000): *The Challenge of Diversity*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Avritzer, Leonardo (2002): *Democracy and the Public Space in Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Baker, Keith Michael (1994): *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bebbington, Anthony (1993): “Modernization from Below: An Alternative Indigenous Development?”. En: *Economic Geography*, 69, 3, pp. 274-292.
- Beezley, William H. et al. (eds.) (1994): *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington: Scholarly Resources Inc.
- Berg-Schlosser, Dirk (1972): *Politische Kultur. Eine neue Dimension politikwissenschaftlicher Analyse*. München: Ernst Vögel.
- Boeckh, Andreas (2002): “Die Außenpolitik Venezuelas”. En: Calcagnotto, Gilberto/Nolte, Detlef (eds.): *Südamerika zwischen US-amerikanischer Hegemonie und brasilianischem Führungsanspruch. Konkurrenz und Kongruenz der Integrationsprozesse in den Amerikas*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 212-225.
- Britto García, Luis (2003): *Venezuela: Investigación de unos medios por encima de toda sospecha*. Caracas: Fondo Ed. Questión.
- Burbano de Lara, Felipe (ed.) (2003): *Democracia, gobernabilidad y cultura política*. Quito: FLACSO.
- Büschges, Christian/Bustos, Guillermo/Kaltmeier, Olaf (eds.) (2007): *Poder y etnicidad en los países andinos*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Büschges, Christian/Pfaff-Czarnecka, Joanna (eds.) (2007): *Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Büschges, Christian/Pothast, Barbara (2001): “Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat. Ethnisches Bewußtsein, soziale Identität und politischer Wandel in der Ge-

- schichte Lateinamerikas". En: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 52, 10, pp. 602-620.
- Canessa, Andrew (ed.) (2004): *Natives Making Nation – Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.
- Cárdenas Rivera, Miguel (2004): *El futuro de la integración andina*. Bogotá: Friedrich FESCOL.
- Cardozo da Silva, Elsa/Hillman, Richard S. (2003): "Venezuela: Petroleum, Democratization, and International Affairs". En: Mora, Frank O./Hey, Jeanne (eds.): *Latin American and Caribbean Foreign Policy*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 145-164.
- Casas Gragea, Angel María (2005): *Integración regional y desarrollo en los países andinos*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Catalá, José Agustín/Díaz Rangel, Eleazar (2003): *De la dictadura de Pérez Jiménez a los años de Hugo Chávez: Censura y autocensura a medios de comunicación en Venezuela: 1945-2003*. Caracas: Centauro.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (ed.) (2006): *Latin America and the Caribbean in the World Economy 2005/2006. Chapter IV: Regional Integration and Trade-agreement Convergence*. Santiago de Chile: CEPAL, pp. 95-124.
- Cervo, Amado Luiz (2001): "A Venezuela e os seus vizinhos". En: *Revista Cena Internacional*, 3, 1, pp. 5-24.
- Chatterjee, Partha (1993): *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chereski, Isidoro/Pousadela, Inés (eds.) (2001): *Política e instituciones en las nuevas democracias latinoamericanas*. Buenos Aires: Paidós.
- Conniff, Michael (ed.) (1982): *Latin American Populism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Degregori, Carlos Iván (ed.) (1998): *Comunidades: tierra, instituciones, identidad*. Lima: Diakonía/CEPES/Arariwa.
- Diamond, Larry (ed.) (1993): *Political Culture and Democracy in Developing Countries*. Boulder/London: Lynne Rienner.
- Dilla Alfonso, Haroldo (2006): "Hugo Chávez y Cuba: subsidiando posposiciones fatales". En: *Nueva Sociedad*, 205, pp. 141-158.
- Earle, Rebecca (ed.) (2000): *Rumours of Wars: Civil Conflict in Nineteenth Century Latin America*. London: Institute of Latin American Studies.
- Effner, Henning (2003): "Die Andengemeinschaft: Scheitern eines Integrationsmodells?". En: Bodemer, Klaus/Gratius, Susanne (eds.): *Lateinamerika im internationalen System. Zwischen Regionalismus und Globalisierung*. Opladen: Leske + Budrich, pp. 105-125.
- Frevert, Ute/Haupt, Heinz-Gerhard (1994): *Neue Politikgeschichte: Perspektiven einer historischen Politikforschung*. Frankfurt am Main: Campus.
- García Canclini, Néstor (2005): *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- González Urrutia, Edmundo (2006): "Las dos etapas de la política exterior de Chávez". En: *Nueva Sociedad*, 205, pp. 159-171.

- Graham, Richard (1990): *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*. Stanford: Stanford University Press.
- Green, John W. (2003): *Gaitanismo, Left Liberalism, and Popular Mobilization in Colombia*. Gainesville: University Press of Florida.
- Grey Postero, Nancy (2006): *Now we are Citizens – Indigenous Politics in Postmulti-cultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- Helfrich, Linda (2002): *Wahlen und Parteien im Gewaltkonflikt*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Irurozqui, Marta (2000): “A bala, piedra y palo”. *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- (2005a): *La ciudadanía en debate en América Latina. Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral*. Lima: IEP.
- (ed.) (2005b): *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (2006): “¿Ciudadanos armados o traidores a la patria? Participación indígena en las revoluciones bolivianas de 1870 y 1899”. En: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26, pp. 35-46.
- Jacobsen, Nils/Aljovín de Losada, Cristóbal (eds.) (2005): *Political Cultures in the Andes 1750-1950*. Durham/London: Duke University Press.
- Kaltmeier, Olaf (2009): “Das Land neu gründen: Gesellschaftliche Kontexte, politische Kulturen und indigene Bewegungen in Südamerika”. En: Mittag, Jürgen/Ismael, Georg (eds.): “¿El pueblo unido?” *Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas*. Münster: Westfälisches Dampfboot, pp. 339-363.
- Kaltmeier, Olaf/Kastner, Jens/Tuider, Elisabeth (eds.) (2004): *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Analysen sozialer Bewegungen in Lateinamerika*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Klarén, Peter F. (1932): *Modernization, Dislocation, and Aprismo: Origins of the Peruvian Aprista Party, 1870-1932*. Austin: University of Texas Press.
- Knight, Alan (2005): “Is Political Culture Good to Think?”. En: Jacobsen, Nils/Aljovín de Losada, Cristóbal (eds.): *Political Cultures in the Andes 1750-1950*. Durham/London: Duke University Press, pp. 48-49.
- Kurtenbach, Sabine/Minkner-Bünjer, Mechthild/Steinlauf, Andreas (eds.) (2004): *Die Andenregion – Neuer Krisenbogen in Amerika*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Lacarrière, Mónica Beatriz/Álvarez, Marcelo (2002): *La (indi)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ed. CICCUS La Crujía.
- Lagos, Marta (2006): “A apasearse de la fantasía: Hugo Chávez y los liderazgos en América Latina”. En: *Nueva Sociedad*, 205, pp. 92-101.
- Larson, Brooke (2004): *Trials of Nation Making. Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1895*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lazarus-Black, Mindie/Hirsch, Susan F. (eds.) (1994): *Contested States. Law, Hegemony and Resistance*. New York: Routledge.
- López, Luis Enrique/Regalsky, Pablo (eds.) (2005): *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes/CENDA/Plural Editores.
- Luhmann, Niklas (2010): *Politische Soziologie*. Ed. por André Kieserling. Berlin: Suhrkamp.
- Malamud, Carlos (2006): *La salida venezolana de la Comunidad Andina de Naciones y sus repercusiones sobre la integración regional (1ª parte)*. Madrid: Real Instituto Elcano.
- Marmon, Tangmar/Kramer, Andrea (2006): *Ethnische Parteien der Andenländer. Von sozialen Bewegungen zu politischen Gestaltern*. Hamburg (GIGA Focus Lateinamerika 11/2006).
- Martín-Barbero, Jesús (2003): *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Bogotá: FCE.
- (2005): *América Latina, otras visiones desde la cultura: ciudadanías, juventud, convivencia, migraciones, pueblos originarios, mediaciones tecnológicas*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Mörner, Magnus (1967): *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown & Co.
- Nash, June (2001): *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York: Routledge.
- Oquist, Paul (1980): *Violence, Conflict and Politics in Colombia*. New York: Academic Press.
- Orellana Halkyer, René (2004): *Interlegalidad y campos jurídicos: discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia, Cochabamba*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, Faculteit der Rechtsgeleerdheid.
- Oropeza González, Alejandro José (2005): *Política pública y demanda cultural en Venezuela*. Caracas: Univ. Central de Venezuela, Centro de Estudios del Desarrollo.
- Ospina, Pablo/Kaltmeier, Olaf/Büschges, Christian (eds.) (2009): *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ospina, Pablo (2000): "Reflexiones sobre el transformismo: movilización indígena y régimen político en el Ecuador 1990-1998". En: Massal, Julie/Bonilla, Marcelo (eds.): *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito: FLACSO/IFEA, pp. 125-147.
- Paley, Julia (2002): "Towards an Anthropology of Democracy". En: *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 469-496.
- Pateman, Carol (1979): "Political Culture, Political Structure and Political Struggle". En: *British Journal of Political Science*, 1, pp. 291-305.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (ed.) (2004): *Bolivia 2004. Interculturalidad y globalización*. La Paz: PNUD.

- Posada Carbó, Eduardo (1998): *In Search of a New Order: Essays on Politics and Society of Nineteenth-Century Latin America*. London: Institute of Latin American Studies.
- Postero, Nancy (2007): "Andean Utopias in Evo Morales's Bolivia". En: *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2, 1, pp. 1-18.
- Prieto, Mercedes et al. (2005): *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador 1990-2004*. Quito: FLACSO.
- Ramírez, Socorro (2003): "La Comunidad Andina en las Contradictorias dinámicas hemisféricas". En: Ahumada, Consuelo/Cancino Cadena, Arturo (eds.): *Comunidad Andina y Mercosur en la perspectiva del ALCA. Memorias del Observatorio Andino*. Bogotá: CEJA, pp. 55-74.
- (2006): "El gobierno de Uribe y los países vecinos". En: *Análisis político*, 57, pp. 55-78.
- Ramírez, Socorro/Cadenas, José María (eds.) (2005): *Venezuela y Colombia: debates de la historia y retos del presente*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Salman, Ton/Zoomers, Annelies (eds.) (2003): *Imaging the Andes. Shifting Margins of a Marginal World*. Amsterdam: Aksant.
- Sanders, James E. (2004): *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham/London: Duke University.
- Sanín, Javier (2004): *Alternativas para la comunidad andina frente al Alca y a Mercosur, Foro Alternativas para la Comunidad Andina frente al Alca y a Mercosur*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Secretaría General CAN (ed.) (2004): *35 años de Integración Económica y Comercial. Un balance para los países andinos*. Lima: Comunidad Andina.
- (2005): *Cumbres Andina y Sudamericana*. Lima: Comunidad Andina.
- Serbin, Andrés (2006): "Cuando la limosna es grande. El Caribe, Chávez y los límites de la diplomacia petrolera". En: *Nueva Sociedad*, 205, pp. 75-91.
- Sieder, Rachel (ed.) (2002): *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stavenhagen, Rodolfo (2002): "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate". En: Sieder, Rachel (ed.): *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 24-44.
- Steinmetz, Willibald (1993): *Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume: England 1780-1867*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ströbele-Gregor, Juliana (ed.) (2002): *Dossier: Nuevas Tendencias de los movimientos indígenas en los Países Andinos y Guatemala a comienzos del nuevo milenio* (INDIANA 17/18). Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut.
- (2004): "Kritische Partizipation oder Konfrontation. Indígena-Organisationen in den Andenländern". En: Kurtenbach, Sabine/Minkner-Bünjer, Mechthild/Steinhauf, Andreas (eds.): *Die Andenregion. Neuer Krisenbogen in Amerika*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 163-186.

- (2006): “Für ein anderes Bolivien – aber für welches? Indigene Völker und Staat in Bolivien”. En: Bopp, Franziska/Ismar, Georg (eds.): *Bolivien – Neue Wege und alte Gegensätze*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, pp. 279-326.
- Toranzo Roca, Carlos (2006): *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung.
- Urban, Greg/Sherzer, Joel (eds.) (1991): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Van Cott, Donna Lee (2005): *From Movements to Parties in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vizer, Eduardo A. (ed.) (2003): *La trama (in)visible de la vida social: comunicación, sentido y realidad*. Buenos Aires: La Crujía.
- Werz, Nikolaus (2010): *Populisten, Revolutionäre, Staatsmänner: Politiker in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Yashar, Deborah (1998): “Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America”. En: *Comparative Politics*, 31, 1, pp. 23-42.
- Yúdice, George (2003): *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham: Duke University Press.

**¿Hacia una renovación de la democracia?
Prácticas y representaciones políticas entre
participación ciudadana y neo-populismo**

Hans-Jürgen Burchardt

Diez años de revolución bolivariana en Venezuela: avances y atrasos

Tras el final de la dictadura militar y la transición pactada hacia la democracia de 1958, el Estado petrolero de Venezuela disfrutó durante casi un cuarto de siglo de una bienaventurada trinidad integrada por prosperidad económica, equilibrio social y política democrática. El petróleo constituyó aquí no sólo el carburante de un constante crecimiento económico, sino también el lubricante entre los estratos sociales cuya heterogeneidad segmentaba en aquellos años, con frecuencia drásticamente, el panorama social de América Latina. Sin embargo, el pastel a repartir en este país andino era tan grande que apenas había necesidad de que se plantearan conflictos de distribución. Así es como fue creciendo una clase media relativamente amplia en el contexto regional y políticamente moderada, a la vez que se ponía coto a fragmentaciones sociales y se frenaba el potencial conflictivo de la oligarquía, de los campesinos y de la clase obrera (Karl 1987). Las élites nacionales y los empresarios fueron copiosamente obsequiados con impuestos fiscales mínimos, generosas subvenciones y altas tarifas aduaneras, mientras que las clases activas podían disfrutar plenamente de los sueldos y salarios más altos de América Latina gracias a bajas tasas de inflación. El sistema social experimentó un desarrollo exuberante y se caracterizó por su buena calidad. La pobreza se entendía como fenómeno marginal transitorio de la modernización, y el mismo proletariado hacía tiempo que se contaba como perteneciente a la clase media (Baloyra/Martz 1979).

Pero el sueño venezolano de la prosperidad perpetua pronto se convirtió en pesadilla: en 1983, la economía rentista topó drásticamente sus límites; en un “viernes negro” Venezuela devino insolvente y se sumió en una recesión de la que el país ya no lograría recuperarse plenamente. Estancamiento, hiperinflación, paro laboral creciente, mercado negro y corrupción cada vez mayores, a la par de un fuerte endeudamiento, crecientes –y en su mayoría inefectivas– intervencio-

nes estatales, déficits en el comercio exterior y en los presupuestos estatales, descapitalización y otras “yerbas no precisamente aromáticas” (Silva Michelena 1999: 91) fueron los síntomas más graves que evidenciaban que en Venezuela se empezaba a resquebrajar la estabilidad económica (Baptista 1997). Finalmente, en 1989, se intentó reorientar la economía hacia el crecimiento por medio de privatizaciones, más mercado y drásticos recortes sociales. Esta adaptación neoliberal fue a la vez una despedida al consenso social entre la élite política y la gran masa, lo cual terminó provocando una violenta explosión social: el *caracazo*. De esta manera, la segunda columna de la trinidad venezolana —el equilibrio social— comenzó ahora a desintegrarse (López Maya 1999). Y con el golpe militar de Hugo Chávez en febrero de 1992 —el cual, pese a su fracaso, se convirtió en símbolo de la protesta en contra de la corrupción del viejo régimen y contra el desmantelamiento social neoliberal, sobre todo entre la población más pobre— empezó finalmente a tambalearse la estabilidad de la democracia como última columna del sueño venezolano.

Tanto bajo aspectos socioeconómicos como también sociopolíticos, las décadas de 1980 y 1990 fueron un verdadero desastre para Venezuela: el producto interno bruto per capita se redujo entre 1980 y 1996 al nivel alcanzado en la década de 1960; la estructura de producción no se modernizó en ese mismo período de tiempo; el país perdió el enlace tecnológico con los avances internacionales; e incluso la misma industria petrolera nacional se hizo cada vez menos rentable. El empleo formal bajó entre 1990 y 1998 en un 40% y en el sector informal —donde los salarios suelen ser un tercio más bajos— descendió hasta más de un 50%. Finalmente, los ingresos reales medios habían bajado en 1995 hasta un nivel que venía a equivaler al del poder adquisitivo a principios de la década de 1950. En general, Venezuela presentaba a finales de la década de 1990 un cuadro económico que ya no correspondía a uno de los países más ricos de América Latina, sino más bien al de Haití o Nicaragua (Baptista 2003).

También en lo tocante a gastos en educación y salud, el país se encontraba entre los últimos de América Latina. Este descuido del ente social provocó una creciente divergencia de calidad: mientras que los servicios públicos iban perdiendo continuamente nivel, las clases medias y altas trataban de convertir los servicios públicos, al máximo posible, en bienes de club, o derivar a servicios totalmente privados.

Subrepticamente, con la introducción de impuestos, entre otros, se impuso una economización de los servicios sociales que fue marginando cada vez más a los socialmente débiles. Paralelamente siguieron creciendo la desigualdad social y la pobreza: entre 1980 y 1998, el 10% de la población más rica incrementó su porcentaje de renta nacional desde un casi 22% anterior a un 38%, mientras que el porcentaje del 40% más pobre de Venezuela bajó del 19% al 12%; en 1998, el 10% más pobre llegaba a poseer un 1% del ingreso nacional. En una visión diferenciada se pone de manifiesto que en el mismo período de tiempo toda la población venezolana perdió haberes –a excepción del 5% más rico que incluso se hizo más rico (CEPAL 2006). La pobreza se convirtió en un fenómeno que fue afectando cada vez a más sectores de la población, alcanzando en 1998 un porcentaje de más del 50%. Así, la composición social de Venezuela se había “invertido”: la clase media casi se había partido en dos partes iguales y ya apenas suponía un tercio de la población venezolana. A ello había contribuido particularmente la informalización y flexibilización de las relaciones laborales (Riutort 2001).

A finales de la década de 1990 existía pues, en Venezuela, una sociedad que se caracterizaba por un paro generalizado y pobreza extrema, una desigualdad extrema y un régimen político incompetente y corrupto, que no garantizaba ni prosperidad económica ni integración política y social. Los veinte años de crisis en Venezuela dejaron una secuela particular: la destrucción de la base económica, social y finalmente política de la democracia modelo de antaño. El país se había arruinado totalmente a finales de siglo: había pasado a ser un “newly declined country” y su régimen político había perpetrado el “suicidio” (Caballero 2000).

1. Las nuevas recetas del bolivarianismo

La mezcla del colapso definitivo del viejo régimen, de la confirmación fidedigna de un proyecto nacional –bolivariano– con el objetivo de acabar con la agonía de los dos últimos decenios, de la promesa de salvación a través de más justicia social y bienestar económico para las masas junto con la politización de las desigualdades sociales, es lo que catapultó al poder al *outsider* Hugo Chávez en las elecciones presidenciales de 1998. Para ello, el nuevo líder se había convertido en el

portavoz de los pobres y se había pronunciado por una mejora de la situación social. Con ello, la política social se convirtió en la prueba de fuego para su credibilidad, y de ahí que la cuestión social siga estando hasta hoy a la cabeza de la agenda política de la “V República” bolivariana de Venezuela.

El primer punto central de referencia de la nueva política social fue la nueva Constitución, ratificada ya a finales de 1999 en un referéndum nacional. En principio, la nueva Constitución se ve comprometida con los valores de la vida, de la libertad, de la justicia, de la igualdad, de la solidaridad, de la democracia, de la responsabilidad social, a los derechos humanos, a la ética y al pluralismo político. Pretende restablecer las relaciones no sólo entre Estado y sociedad, sino también entre los diversos ámbitos de la sociedad, y quiere fundamentar sobre ello un nuevo “sentido social de ciudadanía”.

Por un lado, el Estado es entendido aquí como espacio participativo en el que la sociedad puede conformar a través de múltiples posibilidades los asuntos públicos –nada menos que 130 de los 350 artículos de la nueva Constitución se ocupan directa o indirectamente de la participación–; por otro, el Estado es designado también como el protagonista y garante central de los derechos sociales, que está obligado a garantizar en medida suficiente trabajo, educación, asistencia médica y vivienda a todos los ciudadanos y a establecer justicia social al respecto (Delgado Blanco/Gómez Calcaño 2001).

Así es como la esencia de la nueva Constitución está integrada por tres componentes: primero, la promoción de un *social citizenship* basado en una universalización de los derechos sociales y excluyente de toda forma de discriminación; segundo, la creación de la justicia social como primera meta del orden social y económico y, tercero, la conformación de la política pública como espacio participativo para todos los ciudadanos. En el fondo, lo aquí perseguido no es otra cosa que una transición democrática desde la fracasada democracia liberal-representativa a una democracia social y participativa.

Como documento importante para la política social bolivariana se ha de citar además el Plan de Desarrollo Económico y Social 2001-2007 (PDES), aprobado en 2001, en el que se concretan las directrices político-sociales del gobierno de Chávez y se presentan los instrumentos correspondientes. La perseguida universalización de los derechos debe ser garantizada por medio de un amplio acceso general a las más

diversas instituciones educativas y a la asistencia sanitaria, así como de la puesta a disposición por parte de los organismos públicos de suficiente espacio de vivienda. Un sistema de seguridad social, basado no exclusivamente en la actividad profesional, debe garantizar aquí la integración de los activos informales. Además, con el fortalecimiento de un sector de producción económica social, se ha de crear una mayor justicia en los ingresos. Y, paralelamente, una promoción local de la participación deberá estimular la apropiación de lo público en cuanto a espacio colectivo. Particularmente para la creación de espacios sociales y para garantizar la inclusión social se prevé un fomento de la autoadministración comunal: políticas de descentralización y de creación de redes sociales, de organizaciones base y de un foro público crítico, deberán ayudar a conformar la perseguida *social citizenship* (RBV 2001). En síntesis, la política social ya no es vista más como variable dependiente de procesos económicos y políticos, sino que se ha de convertir en el campo político propio determinante de la estructura (MSDS 2002).

Una política económica orientada a la estabilidad macroeconómica, a un presupuesto equilibrado y estabilidad monetaria así como a una ampliación de los ingresos fiscales, deberá seguir siendo la base para inversiones públicas y gastos sociales más altos para desembocar finalmente en un nuevo fomento de la infraestructura capaz de reducir las disparidades geográficas, además de las sociales. Adicionalmente se deberá reactivar la economía interior por medio del desarrollo del sector de producción económica social. Para ello se aspira llegar a un proteccionismo selectivo, a una política ocupacional activa, a una reforma agraria y a un nuevo sistema de impuestos, de intereses y de créditos, que tienda a promover empresas pequeñas y medianas así como la iniciativa empresarial particularmente entre los socialmente débiles (MPD 2001).

El papel estratégico político: “La Nueva Etapa: la Revolución en la Revolución”, proclamado en el 2004, constituye una ampliación de la concepción político-social del bolivarianismo por la dirección gubernamental. La primera de las diez directrices estratégicas aquí presentadas es la creación de una nueva estructura social venezolana a través de la implementación de los objetivos ya enumerados. En el 2006, Hugo Chávez proclama además en Venezuela el inicio de una nueva fase de la transición al Socialismo del Siglo XXI que debería

durar hasta el 2021 y que apuesta, primero, por un desarrollo endógeno y por un control estatal más fuerte de la economía; segundo, por un desarrollo social a base de programas político sociales y de una nueva política social; y, tercero, por una democracia participativa sobre la base local (Cartaya Febres 2006).

Las nuevas directrices y conceptos de la “V República” presentan en el papel un impresionante cambio de paradigma, y no sólo para América Latina: en la política social se apartan definitivamente de los conceptos neoliberales de la selección y la focalización, produciéndose un retorno al universalismo. La lucha contra la pobreza no es percibida sólo como tarea propia del Estado de bienestar y como responsabilidad del conjunto social, sino también reconocida como determinante interdependiente de economía y política. Con toda razón se parte del hecho de que el acceso a la educación, y particularmente a la educación básica, es central para la movilidad social. La cuestión social es también tratada como cuestión de la distribución, y a la élite nacional se la obliga más en este sentido; una reforma agraria, como una respuesta a la desigualdad social, es aquí sin duda un camino real. También el acoplamiento de la política social con política ocupacional activa es orientadora dada la correlación entre pérdida de ingresos e incremento de la pobreza –que se puede observar a escala global y que, también en el caso de Venezuela, está empíricamente probada. Y la promoción de participación local reconoce que la pobreza no sólo se basa en escasez material, sino que discriminaciones y exclusiones de índole política, étnica o específicas de género son igualmente importantes razones de la caída en la miseria.

La política económica contiene igualmente alternativas a la doctrina predominante: con una consolidación de los ingresos estatales a través del desarrollo de un sistema fiscal efectivo, Venezuela superaría uno de los más importantes achaques estructurales nacionales –y también regionales– y podría reajustar la política social a un nuevo modo de financiación. Adicionalmente se reconoce la importancia de condiciones marco, macroeconómicamente sólidas, para el desarrollo social –la inflación, por ejemplo, es siempre un impuesto que pagan los pobres–, así como el hecho de que a través de la perseguida democratización y la expansión de la economía nacional se abre el abanico de posibilidades del mercado interior y pueden ser explotados nuevos potenciales de ocupación y productividad.

En síntesis, la revolución bolivariana defiende por tanto la demanda de restablecer a un nivel más alto la perdida trinidad entre equilibrio social, legitimación democrática y eficiencia económica. Con su pretensión de universalización de los derechos sociales, de mayor justicia distributiva y del fomento de la participación económica, social y política como base de un nuevo sentido de ciudadanía, la “V República” formula pautas de una simbología que bien podría coronar de éxito el intento de construir una democracia social y participativa. Un éxito que serviría de ejemplo para toda la región (Burhardt 2006).

2. De misionero a las Misiones

Tras su entrada en el gobierno, Hugo Chávez presentó su proyecto el 27 de febrero de 1999 —exactamente diez años después del *caracazo*— bajo la divisa de “rastrear casa por casa, que el enemigo es el hambre”. Con ello inicia un primer programa de acción —el *Plan Bolívar*— que a través de ayudas inmediatas y el desarrollo de infraestructura social se propone garantizar un apoyo rápido a sectores de la población en condiciones precarias. El *Plan Bolívar* se caracteriza por ser un programa “by-pass” que actúa al margen de las tradicionales instituciones político-sociales y que apuesta por una implementación eficiente de sus medidas. Ésta es también la razón de que esté bajo una directiva militar, una vez que en la República bolivariana los militares son repetidamente estilizados como garantes de disciplina, orden, eficiencia, conciencia del deber y lealtad, y también como reserva de integridad moral y ética. El *Plan Bolívar* introdujo así en la política social venezolana una nueva fase de cooperaciones cívico-militares que se ha ido fortaleciendo hasta hoy.

Mientras entre los años 2000 y 2003 diversas elecciones, polarizaciones en la sociedad y conflictos sociales —que en el 2002 culminaron en un golpe de Estado y en una huelga general— hicieron que la política social en Venezuela pasara a segundo plano, el gobierno de la “V República” empezó a introducir, a partir de su reconsolidación iniciada a finales de 2003, una nueva ofensiva político-social. Al parecer inspiradas por los resultados del *Plan Bolívar*, se hallan hasta hoy en el centro de esta nueva iniciativa las así llamadas *Misiones*.

En un inicio, estos programas sociales estaban concebidos como una plataforma operativa que habría de garantizar, con un bajo grado de institucionalización, un rápido abastecimiento de sectores necesitados de la población. A más tardar a partir de 2005, estos programas se ampliaron y hoy constituyen el fundamento más importante de la política social bolivariana. Frente a las tradicionales políticas sociales se distinguen especialmente por su carácter extrainstitucional: sobre sus metas, conceptos e implementación no es el Parlamento quien debate y decide, sino comisiones directamente designadas por la Presidencia de la República. Su financiación no pasa por el presupuesto del Estado sino que se tramita a través de fondos especiales, particularmente de la compañía petrolera estatal, escapando así en su mayor parte al control público. Desde un punto de vista institucional, es cierto que las *Misiones* están subordinadas con frecuencia a los ministerios correspondientes, pero tienen el carácter de una estructura paralela que vincula jerárquica y directamente el nivel nacional con el local, dejando conscientemente de lado a otras instancias estatales.

En su concepción, las *Misiones*, al utilizar reservas públicas, tratan de reconstruir y organizar el abastecimiento con infraestructura social a nivel local y con el apoyo de los afectados. Los destinatarios y agentes del nivel local son generalmente círculos y comités de origen reciente que se comprometen activamente en la implementación de las medidas locales.

Tal extrainstitucionalismo se fundamenta por un lado en el objetivo de garantizar un alcance de las medidas político-sociales más amplio del que tenían las instancias tradicionales. Con mucha frecuencia éstas últimas no lograban llegar con sus servicios hasta los barrios pobres locales. Y, por otro lado, se aboga por una política de la desburocratización y de la promoción de la participación a nivel local, con cuya ayuda se ha de lograr a largo plazo la perseguida nueva configuración de sociedad y Estado cercanos al ciudadano. Así es como las *Misiones* se han convertido entretanto en la palanca más importante con la que el gobierno bolivariano trata de implementar la universalización por él propagada de derechos sociales y la promoción de la *social citizenship* (Rodríguez 2006).

Hasta el 2008 se han creado bajo esta concepción político-social más de veinte nuevos programas: entre ellos se cuentan, por ejemplo, seis misiones en política educativa, que van desde campañas de alfa-

betización hasta una modificación de la investigación y enseñanza científica; nueve misiones en el área de salud, para asistencia básica y ayudas sociales; y siete misiones para la promoción de la explotación económica social (De'Elia 2006). El énfasis de la política social bolivariana recae aquí sin duda sobre las áreas de educación y de salud. La primera cuenta con el intenso apoyo de los militares que, debido a su contribución a la alfabetización, ya fueron una vez solemnemente titulados “ejército de las luces”. La segunda disfruta a su vez desde hace algunos años del apoyo masivo de unos 21.000 expertos en salud cubanos, quienes en este ámbito suponen el 70% del personal calificado y quienes, en su calidad de “médicos descalzos”, tienen larga experiencia en la asistencia a grupos precarios de la población (Provea 2006).

Otro componente de la política social bolivariana digno de mención es, al lado de las *Misiones*, la aprobación de la nueva ley relativa al sistema de seguridad social (LOSS) por la Asamblea Nacional a finales del 2002. En sus primeras evaluaciones, esta iniciativa fue considerada, debido a su enfoque dirigido a crear un seguro universal para toda la población, como integral, eficiente, solidaria y participativa (Méndez Cegarra 2003). Adicionalmente se ha creado también para el sector de la explotación económica social nuevas bases jurídicas para un sistema de microfinanciación y se han fundado bancos especiales; a través de exenciones fiscales se vienen fomentando desde entonces pequeñas empresas y cooperativas. La proyectada reforma agraria que ha de distribuir más justamente la titularidad del suelo venezolano, hoy concentrada en unos pocos –donde sólo el 3% de los propietarios posee cuatro quintos de toda la superficie cultivable– fue igualmente introducida por decreto en diciembre de 2001. Quien no se halle en condiciones de cultivar más del 80% de su superficie tiene que pagar desde entonces impuestos más elevados, o incluso puede ser expropiado. Entre otras medidas adicionales se puede mencionar, además, el incremento regular de los salarios mínimos, lo cual tiene por finalidad mejorar el nivel de ingresos de los que ganan poco.

¿Cómo valorar en su conjunto todo el panorama político-social de la República bolivariana? Una mirada a macroindicadores seleccionados muestra que Venezuela ciertamente se ha caracterizado, en los últimos años, por un crecimiento relativamente robusto con cuotas afortunadamente bajas de inflación y con un desempleo en descenso,

así como por gastos sociales cada vez mayores pero no dramáticamente crecientes: el porcentaje de los gastos sociales en el producto nacional bruto subió de aprox. 9% en 1999 a casi 14% en el 2007, encontrándose así apenas por encima del promedio de la región (CEPAL 2007). Sin embargo, cabe añadir que tales índices oficiales no dicen especialmente mucho dado que las salidas destinadas a las *Misiones* fueron apartadas del control público, siendo imposible en consecuencia ofrecer datos fiables sobre los verdaderos gastos de la política social bolivariana. Cálculos hechos sobre la base de los pocos asertos del gobierno sobre el presupuesto de las *Misiones* ofrecen vagas referencias de que el Estado, entre 2003 y 2006, puso a disposición de las *Misiones* una cantidad adicional cuyo monto podría llegar hasta un 20% del producto interno bruto (PROVEA 2006).

Si consideramos por otro lado los resultados de los programas político-sociales por separado, hay que señalar, en primer lugar, que las *Misiones* son exitosas en aspectos importantes. Recientes encuestas nacionales –no próximas al gobierno– y también internacionales, documentan claramente que en Venezuela se ha producido en los últimos años una impresionante mejora de la situación de ingresos y de asistencia de amplias capas de la población: tan sólo entre 2004 y 2006 casi un 60% de la mayoría más pobre de la población gozó de mejoras de al menos un 40% en sus ingresos; y otro 30% de los venezolanos disfrutaron aumentos de su renta de hasta un 15% (Brouwer 2007). La pobreza se redujo en este período desde casi un 50% en 1999 a un 30% en el 2006, y la pobreza extrema, con un 10%, casi se dividió por dos en el 2006; Venezuela queda así claramente por debajo del promedio regional (CEPAL 2007). Si nos basamos en criterios de ingresos se puede observar dentro de la sociedad venezolana una movilidad colectiva hacia adelante simultánea a una desigualdad decreciente: mientras que la capa de ingresos bajos disminuyó en aprox. un 12% hasta llegar a un 46%, la capa media baja creció un 10% hasta alcanzar el 34%. Resulta llamativa la disminución paralela de la clase alta desde el 4% al 2,4%: dado que el gobierno venezolano no ha aplicado hasta el momento ninguna medida de expropiación o de otro tipo de distribución como, por ejemplo, impuestos especiales, se puede suponer que las razones hay que buscarlas sobre todo en la migración y fuga de capitales así como en desvaloraciones del capital condicionadas por la inflación (Brouwer 2007).

Datos adicionales muestran en detalle que el gobierno actual se ha acercado con las *Misiones* a la meta de llegar directamente a los más necesitados y a la de construir una asistencia social básica universal: la misión *Barrio Adentro*, por ejemplo, aseguró hasta 2006 una asistencia básica médica para 13 millones de personas mientras que el alcance del tradicional sistema de salud ofrecía tales servicios sólo a 3,5 millones (OPS/OMS 2006). La reconstrucción y ampliación del ente educativo puede presentar igualmente notorios progresos: el grado de alfabetización pasó en el período 1998-2005, de 90% a 95%, y la escolarización en la preescuela y en el nivel medio ha subido en ambos casos más de un 20%. Y como quiera que en las nuevas escuelas se trata en parte de escuelas de todo el día con comida, también mejoró adicionalmente la situación alimenticia de muchos niños. No obstante, es cierto que la situación del personal, el desarrollo curricular y los materiales didácticos existentes pueden ser calificados todavía de deficientes.

En cuanto a los aspectos político-laborales, en los últimos años tanto las medidas de ocupación de las *Misiones* como el aumento regular de los salarios mínimos y el fomento de la explotación económica social han conducido a una mejora de la situación productiva y de salarios del personal activo; claro indicio de ello es el descenso en la ocurrencia de paros desde el 2003. Cabe añadir, sin embargo, que no se ha logrado reducir significativamente el porcentaje de la ocupación informal; éste seguía alcanzando en el 2006 todavía un 50% de la población económicamente activa. Adicionalmente, estimaciones públicas indican que, en el mismo año, al menos el 40% de los ocupados en la economía formal y más del 60% en la informal cobraron menos del monto correspondiente al salario mínimo legalmente prescrito. Además de esto, las mujeres siguen todavía hoy en una situación particularmente desventajosa en todos los ámbitos de las relaciones laborales (PROVEA 2006).

A manera de resumen, podemos constatar que la revolución bolivariana ha logrado sin duda mejorar significativamente la situación de ingresos y el abastecimiento básico, particularmente de las capas pobres y desfavorecidas. Menos exitosas son, sin embargo, las medidas político-sociales adoptadas allí donde se precisa un mayor grado de complejidad y hay una mayor necesidad de institucionalidad. Así es como no avanza la implementación de la nueva ley del sistema de

seguridad social (LOSS) y, particularmente en este punto, el planificado seguro universal de pensiones y de salud. A finales del 2006 eran menos del 40% de la población quienes tenían acceso a los servicios de seguridad social (Díaz Polanco 2006). Apenas se puede entender la incapacidad de acción del gobierno, permanente desde 2003, en este campo político-social tan importante. En lugar de integrar ahora la nueva infraestructura social creada por las *Misiones* dentro de un amplio sistema de seguridad social y consolidarlo sustentablemente, se puede observar más bien lo contrario: algunas *Misiones* se hacen cargo en volumen y tiempo limitados de tareas que han de ser clasificadas como servicios clásicos de la seguridad social, sacan incluso reservas de los fondos de la seguridad social y socavan así la legitimidad de las leyes aprobadas con respecto a la seguridad social.

Tampoco en cuanto a la reforma agraria, que hizo posible que hasta el 2005 se distribuyeran a cooperativas y pequeños productores nada menos que un total de 3.000.000 de hectáreas de tierras arrendadas, y de la que se beneficiaron más de 150.000 familias, se puede hablar hasta ahora de grandes éxitos: la superficie agraria cultivable y la producción han crecido sólo muy lentamente en los últimos años en Venezuela, muchas cooperativas parecen estar enfrentadas a corrupción estatal, conflictos políticos locales y a falta de conocimientos y apoyo técnico. En principio, llama la atención que el porcentaje de los obreros de cooperativa registrados se haya reducido entre 2003 y 2006 en un 60%, y que en el mismo año sólo supusiera aún apenas un 2% de la población económicamente activa. Apenas si se puede hablar por tanto de una estabilización de este programa (PROVEA 2006).

3. La revolución bolivariana: ¿una perspectiva?

La política social de la “V República” parece ser cada vez más exitosa en los últimos años. Pero su resultado más importante no es la relativamente rápida mejora de índices sociales centrales, sino el hecho de que las *Misiones*, junto con la puesta a disposición de una infraestructura social, han devuelto a los pobres de Venezuela también una voz, dignidad, esperanza y una nueva autoestima, logrando además movilizar todo ello políticamente (Lacruz 2006). Para América Latina, donde tradicionalmente la manifiesta fragmentación y polarización social ha dejado hasta ahora tan pocos rastros en la política, esto supone un

resultado bastante considerable. Puesto que Venezuela contradice así el conocido pesimismo de que la justicia social no tendría oportunidad en América Latina, por sufrir hoy los pobres de manera más bien callada en lugar de rebelarse, no disponiendo por tanto ya más del potencial conflictivo necesario para reformas sociales (O'Donnell 1998).

Por tanto, las movilizaciones de las *Misiones* pueden ser consideradas, sin lugar a dudas, como un requisito necesario para la creación de la buscada democracia social y participativa. No obstante, también hay que añadir que no son una condición suficiente para el éxito de este proyecto: no se ha de confundir movilización con la participación en sí —ésta última no sólo presupone un alto grado de congestión general, sino también procedimientos formales y regulaciones institucionales para asegurar todos los flancos. Si se han de sondear los potenciales y perspectivas de la revolución bolivariana habrá que examinarse primero si la movilización practicada hasta ahora garantiza por medio de la institucionalización, y hasta qué punto, una participación general. Si echamos un vistazo sobre el proceso resultan llamativos los siguientes patrones:

En primer lugar, en la política social se puede observar, debido a su extrainstitucionalidad, un marcado incremento de *incoherencia institucional*. Este *paralelismo*, como hoy es frecuentemente llamado en Venezuela, lleva a que muchos programas apenas estén sintonizados entre sí y a que no sean integrados en la política social, particularmente las ya existentes estructuras de los servicios públicos. Tal inconsistencia conduce a notables pérdidas por fricción y de reservas, mermando a plazo medio la eficiencia de las medidas. Adicionalmente, entorpece e imposibilita el desarrollo de importantes instituciones político-sociales como, por ejemplo, sistemas de seguridad social o la estabilización de estructuras productivas nuevas tales como de un sector de la explotación económica social —el fracaso de la reforma agraria constatado hasta ahora es sintomático de ello.

Hasta ahora, la revolución bolivariana trataba de superar los problemas derivados de la incoherencia institucional por medio de una fuerte concentración administrativa. La falta de transparencia y de *accountability* en la política y en las administraciones de ahí resultantes han conducido, en segundo lugar, a una corrupción *desbordada*. La crítica creciente a nivel nacional a esta corrupción se ve también con-

firmada por cifras internacionales: en las evaluaciones del *International Corruption Perceptions Index* (CPI) de la organización *Transparency International*, Venezuela ha pasado del rango 75 en 1999 al 158 en 2008; actualmente el país ocupa después de Haití el último lugar en la región (Transparency International 2008). En tercer lugar, el día a día del gobierno de la “V República” está marcado por una política que no apuesta por consistencia y sostenibilidad, sino por efectos rápidos y prurito de legitimación. Debido al carácter carismático de su líder Hugo Chávez, la política es celebrada como comunicación directa entre el pueblo y su caudillo; tiene un fuerte carácter aclamatorio, su apoyo depende de una opinión pública proclive a saltos impulsivos, de los resultados perceptibles de la política gubernamental y de preferencias subjetivas cortoplacistas sobre todo de las capas sociales bajas. Tal vez el vehículo más importante de esta comunicación sea el populismo que repetidamente se le echa en cara al presidente. En contraste, se aprecia poco y se consideran como una carga los procedimientos regulados, las instituciones o asociaciones políticas y las organizaciones intermediarias; el grado de organización política de los grupos de interés en Venezuela es en correspondencia relativamente débil. Este estilo político se podría designar como volatilidad política.

La incoherencia institucional, la corrupción y la volatilidad política no sólo son componentes importantes de la política social bolivariana, sino que además se entrelazan para formar otro rasgo estructural central que caracteriza a la “V República” como un todo: una *desinstitucionalización* como proceso latente de la erosión de la legalidad institucional y de instituciones democráticamente legitimadas. Tal desinstitucionalización goza en Venezuela de una fuerte tradición: desde la Independencia se puede observar un ciclo, que se repite con regularidad, en el que toda crisis económica de envergadura se acumula en otra política en la que hace su aparición una nueva constelación de poder caracterizada por nuevos patrones de legitimación y modelos políticos, que promete un nuevo curso económico y que desacredita las instituciones ya creadas. Desde esta discontinuidad e inseguridad institucionales se ha ido generando en los últimos 150 años en Venezuela modos de comportamiento institucionales e individuales, que atribuyen a y exigen de las instituciones estatales mismas sólo una responsabilidad y seguridad limitadas. Dichas instituciones, en lugar

de ofrecer eso, se orientan a beneficios personales cortoplacistas y que –aún contra su propia convicción y voluntad– obstaculizan la planificación largoplacista o incluso la implementación de proyectos políticos.

Si resumimos estos resultados podemos constatar que la movilización política en Venezuela no ha desembocado hasta ahora en una mayor participación (institucional y formalizada), sino que ha conservado su carácter *ad hoc*. Pero como lo vienen mostrando los estudios empíricos, en países en que la población se ve confrontada constantemente a inseguridades, las relaciones clientelistas con el Estado se convierten con frecuencia en la estrategia de seguridad dominante de la acción social (Gough/Wood 2004). Este conocimiento abre una comprensión más profunda sobre la dinámica actual de la sociedad venezolana: según éste, la política social sería expresión de un *paternalismo* estatal, convirtiéndose en su principal vehículo. El paternalismo se legitima a través de la protección que el mandatario garantiza a sus seguidores y que se cimenta por medio del clientelismo –el mandatario no sólo es patrón, sino el señor personal. Exactamente tal relación de patronazgo y clientelismo ha caracterizado siempre la cultura política y la política social de Venezuela y se ve ahora reforzada por los programas actuales: las medidas sociales no son mediadas como transferencia carente de sujeto por parte del Estado, sino que están altamente personalizadas, son concedidas de modo clientelista e implementadas de manera jerárquica y autoritaria. Informes sobre el hecho de que las *Misiones* no están en absoluto concebidas universalmente para todos, sino que aquellos que no sean partidarios de la revolución bolivariana o que se articulan conscientemente en contra de la política de Chávez son excluidos, vendrían a corroborar tal resultado (Virtuoso 2006).

Huelga decir que tales modelos relacionales poco tienen que ver con el enfoque bolivariano de entender la política gubernamental como espacio público que puede ser conformado a todos los niveles. En todo caso, tanto el rechazo por parte de la población venezolana, a finales de 2007, del cambio constitucional, promovido por Hugo Chávez y democráticamente restrictivo; como el respeto con que el mismo Chávez y la “V República” han aceptado esta manifestación democrática de voluntad, han subrayado claramente una cosa: en la relación de tensión entre más participación y más paternalismo no se ha tomado

aún ninguna decisión definitiva en Venezuela. Y ahora que el anterior potencial de movilización ha alcanzado sus límites y tienen que ser exploradas nuevas fuentes de legitimación, la consolidación de la política social bolivariana, en el fondo innovativa, podría convertirse en una opción atractiva para el gobierno. Un desarrollo en esta dirección sería probablemente la mayor garantía para que, ante la reducción de los márgenes de distribución, la “V República” no adopte los patrones de comportamiento de la élite de antaño, y para que el compromiso sellado con los pobres de Venezuela no se derrita bajo el sol tropical, o se desmorone al ritmo del descenso de los precios del petróleo –como en tiempos pasados.

Bibliografía

- Baptista, Asdrúbal (1997): *Teoría económica del capitalismo rentístico: economía, petróleo y renta*. Caracas: Ediciones IESA.
- (2003): “Las crisis económicas del siglo XX venezolano”. En: Márquet, Patricia/Piñango, Ramón (eds.): *En esta Venezuela. Realidades y nuevos caminos*. Caracas: Ediciones IESA, pp. 47-68.
- Baloyra, Enrique A./Martz, John D. (1979): *Political Attitudes in Venezuela: Societal Cleavages and Political Opinion*. Austin: University of Texas.
- Brouwer Steve (2007): “Changing Income Distribution in Venezuela: Sorting Out Data and Bias”. En: <www.venezuelanalysis.com/analysis/2794> (10.12.2007).
- Burchardt, Hans-Jürgen (2006): *Tiempos de Cambio: Repensar América Latina*. San Salvador: Boell.
- Caballero, Manuel (2000): *La gestión de Hugo Chávez. 40 años de luces y sombras en la democracia venezolana*. Madrid: Catarata.
- Cartaya Febres, Vanessa (2006): *Agenda para el Diálogo sobre la Pobreza en Venezuela*. Caracas: ILDIS.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina) (2006): *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
- (2007): *Panorama Social de América Latina 2007*. Santiago de Chile: CEPAL.
- D’Elia, Yolanda (ed.) (2006): *Las misiones sociales en Venezuela: una aproximación a su comprensión y análisis*. Caracas: ILDIS.
- Delgado Blanco, Andy/Gómez Calcaño, Luis (2001): “Concepción de la ciudadanía social en las Constituciones venezolanas de 1947, 1961 y 1999”. En: *Cuadernos del Cendes*, 46, pp. 73-100.
- Díaz Polanco, Jorge (2006): “La seguridad social en Venezuela: ¿de seguro a seguridad?”. En: Maingon, Thais: *Balance y perspectivas de la política social en Venezuela*. Caracas: ILDIS, pp. 229- 243.

- Gough, Ian/Wood, Georg (eds.) (2004): *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karl, Terry Lynn (1987): "Petroleum and Political Pacts: The Transition to Democracy in Venezuela". En: *Latin American Research Review*, 22, 1, pp. 63-94.
- Lacruz, Tito (2006). "Balance Sociopolítico: una ciudadanía social inacabada". En: Maingon, Thais (ed.): *Balance y perspectivas de la política social en Venezuela*, Caracas: ILDIS, pp. 111-184.
- López Maya, Margarita (1999): "La protesta popular venezolana entre 1989 y 1993 (en el umbral del neoliberalismo)". En: López Maya, Margarita (ed.): *Lucha popular, democracia, neoliberalismo. Protesta popular en América Latina en los años de ajuste*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 211-235.
- Méndez Cegarra, Absalón (2003): "El zigzagueante camino de la reforma securista en Venezuela". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 9, 3, pp. 145-156.
- MPD (Ministerio de Planificación y Desarrollo) (2001): *Programa Económico 2001*. Caracas: RBV.
- MSDS (Ministerio de Salud y Desarrollo Social) (2002): *Plan Estratégico Social 2001-2007*. Caracas: RBV.
- O'Donnell, Guillermo (1998): "Poverty and Inequality in Latin America: Some Political Reflections". En: Tokman, Victor E./O'Donnell, Guillermo: *Issues and new Challenges Poverty and Inequality in Latin America. Issues and new Challenges*. Notre Dame: University of Notre Dame, pp. 49-71.
- OPS/OMS (Organización Panamericana de la Salud y Ministerio de Salud) (2006): *Estrategia de cooperación de OPS/OMS con Venezuela 2006-2008*. Caracas: PROVEA.
- PROVEA (Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos) (2006): *Situación de los Derechos Humanos en Venezuela. Informe Anual 2005-2006*. Caracas: PROVEA.
- RBV (República Bolivariana de Venezuela) (2001): *Líneas Generales del Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social de la Nación*. Caracas: RBV.
- Riutort, Matías (2001): "La causas de la pobreza en Venezuela". En: *Pobreza: Un mal posible de superar*. Vol. 2. Caracas: UCAB, pp. 29-39.
- Rodríguez, Enrique (2006): "Política social actual: una visión desde el Gobierno". En: Maingon, Thais (ed.): *Balance y perspectivas de la política social en Venezuela*. Caracas: ILDIS, pp. 269-290.
- Silva Michelena, Héctor (1999): "La política social en Venezuela durante los años ochenta y noventa". En: Álvarez, Lourdes/Rosario, Helia Isabel del/Robles, Jesús (eds.): *Política social: exclusión y equidad en Venezuela durante los años noventa*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 85-114.
- Transparency International (2008): *Transparency International Corruption Perceptions*. En: <www.transparency.org/news_room/in_focus/2008/cpi2008/cpi_2008_table> (30.12.2008).
- Virtuoso, José S. L. (2006): "La política social desde los sectores populares de los barrios urbanos". En: Maingon, Thais (ed.): *Balance y perspectivas de la política social en Venezuela*. Caracas: ILDIS, pp. 291-308.

Nidia Catherine González

¿Participación ciudadana y cultura política en Colombia? Un contraste de las experiencias de la Asamblea Constituyente de Mogotes y del Proyecto Nasa del Cauca

1. Introducción

Entre los países de la región andina, Colombia se distingue como el epicentro de una contradicción: es la nación, a nivel formal con una de las democracias más estables y antiguas de América Latina, pero al mismo tiempo, su territorio es lugar de un conflicto armado interno que dura ya más de medio siglo y de una cultura ilegal del narcotráfico. Aun así, en su historia reciente se han desarrollado experiencias locales de grupos comunitarios cuyas acciones políticas verifican un avance hacia la materialización de la democracia participativa, así como la gestación de una cultura política a favor de la solución negociada del conflicto y la construcción de la paz.

Teniendo en cuenta que la aproximación a la realidad colombiana que voy a explorar en este artículo gira alrededor de dos temas, la participación ciudadana en Colombia y su cultura política, ambos abordados desde una perspectiva empírica con base en las dos experiencias nombradas, a continuación haré una breve contextualización de dichas experiencias. El proceso constituyente de Mogotes se enmarca en el conjunto de Asambleas Constituyentes¹ del país, que son un efecto novedoso de los mecanismos constitucionales de participación política y que en total suman aproximadamente 135 en todo el territorio nacional; algunas son de cobertura local, otras municipal y otras departamental (CINEP 2007: 5-18). Esta Constituyente gana el “Premio Nacional de Paz” en 1999, reflejando el esfuerzo de una po-

¹ El poder constituyente es el emanado de la sociedad civil, gracias a los mecanismos de participación establecidos con la Constitución de 1991, los cuales buscan garantizar este ejercicio político popular.

blación mayoritariamente mestiza y urbana por encontrar caminos hacia la participación y la construcción de una cultura política.

Por otra parte, el Proyecto Nasa surge dentro de un proceso de movilización indígena nasa, cuyo origen se remonta a la conquista y la colonia; aunque éste se institucionaliza como proyecto comunitario local sólo en 1980 (González 2006b: 102-122). Hacia finales de los noventa y principios del 2000 ésta experiencia indígena se ha distinguido por ser una alternativa real, autónoma y orgánica frente a la confrontación armada colombiana (González 2006b: 122-164). Es conveniente aclarar que en Colombia la población indígena representa sólo un 2% del total de habitantes; sin embargo, la etnia nasa es el segundo grupo indígena más numeroso y, políticamente ha tenido el mayor impacto a nivel nacional (UAEDT/DNP 1998: 2001).²

Tanto el movimiento indígena nasa del norte del Cauca colombiano, como el proceso de la Asamblea Constituyente de Mogotes han sido reconocidos como modelos del ejercicio democrático participativo promulgado en la Constitución de 1991. El primero desde una propuesta indígena rural en oposición a la violencia estructural y la ineficacia política y económica del sistema nacional y, la segunda, como una experiencia de organización ciudadana urbana para reclamar sus derechos y su soberanía local, cuya envergadura política fue significativa, pero menor a la que ha tenido la propuesta indígena.

El propósito de esta contribución es verificar la potencialidad del Proyecto Nasa y del proceso Constituyente de Mogotes de ejercer un modelo de democracia alternativo; así, también, se pretende constatar la vigencia de una cultura y participación política desde las particularidades de ambos procesos.

Esta propuesta de análisis comparado contrasta la potencialidad del Proyecto Nasa y de la Asamblea Constituyente de Mogotes para ejercer en el panorama continental, un modelo de democracia alternativo; de igual forma, constata la vigencia de una cultura y participa-

2 La etnia nasa, también conocidos como paecees, habita principalmente el departamento del Cauca, y en menor proporción en los departamentos de Caquetá, Huila, Putumayo, Tolima y Valle del Cauca en Colombia. En el Cauca los nasa se han instalado mayoritariamente en la zona norte, constituida por 191.318 hectáreas, siete municipios y los siguientes resguardos: Concepción, Guadualito, Delicias, Munchique, Canoas, Tóez, Huellas, Caloto, Corinto, San Francisco, Tacueyó, Toribío y Jambaló (cabildos indígenas de Tacueyó, San Francisco y Toribío, 2000).

ción política desde las particularidades de ambos procesos. Para abarcar esta cuestión analizaremos inicialmente algunos lastres generales de la sociedad colombiana, que nos ayudaran a comprender cuáles pueden ser algunos de los retos para mejorar nuestro sistema político, cultural y social, así como también nos permiten dimensionar el gran significado de los esfuerzos locales por proponer espacios alternativos de construcción política.

En segunda medida, este trabajo se dedicará a caracterizar las dos experiencias objeto de estudio, con base en los siguientes interrogantes: ¿demuestran los procesos del Proyecto Nasa y de la Asamblea Constituyente de Mogotes, acciones políticas de consolidación de una democracia participativa alternativa en Colombia?; ¿cuáles son sus principales fortalezas y tensiones en términos de la construcción de cultura y participación política?

2. Nudos estructurales de la cultura política

Quiero comenzar éste análisis presentando dos contradicciones relacionadas con la participación ciudadana y la cultura política colombiana, las cuales son recogidas en las siguientes preguntas: ¿cómo existe en Colombia un sistema político formalmente estructurado y constitucionalmente democrático participativo,³ pero en sus prácticas ciudadanas demasiado incipiente?, y ¿por qué la cultura política más que ser un ejercicio consciente y ciudadano que facilite el conocimiento, el compromiso y la valoración del sistema político, se manifiesta como un reflejo de *ciertos* nudos que limitan la maduración de nuestra cultura política?

Estas y otras preguntas de la particular realidad colombiana son las que animaron una indagación más profunda sobre aquellos nudos que no han permitido en Colombia la materialización de una partici-

3 CONSTITUCION POLITICA DE COLOMBIA 1991, PREAMBULO, EL PUEBLO DE COLOMBIA en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana decreta, sanciona y promulga la siguiente... (LEGIS 2007: 18).

pación ciudadana y de una cultura política. En lo siguiente desarrollo mi cavilación acerca de los que considero son los nudos estructurales que limitan la consolidación de una democracia participativa en éste país.

Un primer nudo reflejo en la cultura política colombiana, así como en algunos países de América Latina, principalmente de su zona andina, está representado en la siguiente dualidad: una cultura dominante excluyente y unas prácticas clientelistas de inclusión. Esta dualidad mimetiza la exclusión cultural a través de formas de inclusión formal. La Constitución colombiana de 1991 es una de las más modernas continentalmente (Barié 2000: 75-84); sin embargo, en la práctica se reduce a la arena electoral. La maquinaria consolidada promueve un discurso de participación democrática ciudadana durante las elecciones, pero en los períodos administrativos de los elegidos se dedica a reproducir vicios de la política tradicional, como el clientelismo y la corrupción, conjugados éstos con ciertos esquemas culturales de exclusión característicos de las sociedades latinoamericanas.

Estos esquemas de exclusión son suscitados por una serie de anti-valores como los prejuicios, los estereotipos, la discriminación, la negación de lo popular y la desigualdad (Wills Obregón 2002: 44-57). Por décadas y décadas la historia oficial y los parámetros sociales convencionales nos han obligado a reconocer al blanco o al mestizo como más culto y civilizado que el negro o el indígena, al propietario como más influyente y merecedor que el pobre o marginado, al joven como más productivo que el adulto mayor o el niño (Wills Obregón 2002: 49). Así las cosas, nuestras sociedades latinoamericanas manejan amplios márgenes de exclusión, no sólo desde la desigualdad socio-económica sino desde los prejuicios, las jerarquías, los estigmas morales y sociales, donde están arraigadas las creencias y representaciones colectivas (Elias 1996: 229-242).

Respecto al tema étnico e indígena, esta discriminación social, política y cultural se relaciona con una negación del otro, con un no reconocimiento de lo diferente, cuestión que nos llevaría a pesar más en la necesidad de crear puentes hacia la interculturalidad. Sin embargo, comprendiendo que estos temas no son el objeto principal de este artículo, no voy a profundizar en los mismos. Lo que es imprescindible en esta reflexión conjunta es reconocer que estos nudos estructurales y sus consecuencias tienen colindancia con la consolidación o no de

una cultura política verdaderamente democrática, participativa e incluyente.

Un segundo nudo estructural de la historia colombiana es la violencia sistemática que lamentablemente caracteriza nuestro país. Si bien se ha estudiado en gran parte la violencia producto del conflicto armado, no se han investigado suficientemente los orígenes y las prácticas de la violencia social. En Colombia, de las veinte personas que son asesinadas diariamente, cinco son víctimas directas del conflicto armado y quince, blanco de actos de criminalidad social (PNUD 2003: 112-124). A ese respecto existen cifras significativas en términos de violencia intrafamiliar, abuso a menores, robos a mano armada, etc.; estos actos delictivos, desde mi valoración, tienen amplias raíces en un aprendizaje cultural que facilita la “sobrevivencia por medio de acciones violentas” y que tiene relación con las acciones ciudadanas. Es fundamental comprender esta correlación si se pretende lograr que los ciudadanos nos convirtamos en sujetos de mejoramiento intrasocial.

Un tercer nudo está representado por la ilegalidad, que marca otra especificidad del caso colombiano. La ilegalidad no sólo vincula los actos delictivos del narcotráfico sino también los del contrabando de bienes de consumo y de armas, así como con el lavado de activos. Lamentablemente éste es otro rasgo que marca a la sociedad colombiana y que ha permeado todos los estratos sociales, tanto a las clases populares y las periferias urbanas y rurales, como a la dirigencia política y a las élites social y económica (Camacho Guizado 1991: 65-73). Dentro de mi observación y estudio, esa posibilidad productiva ilegal ampliamente rentable ha permitido que aquellos ciudadanos coaccionados –por la desigualdad socio-económica, por los prejuicios socio-culturales y por el accionar de los grupos armados– aseguren su sobrevivencia por medio de diversas formas de economía subterránea (Arango et al. 2004).

Esta cadena perversa de relaciones sociales y productivas ha formado ciudadanos ausentes de voluntad, el ciudadano común solamente tiene la opción de ocuparse de asegurar su sobrevivencia y la de su familia, así como de solucionar la exclusión que de diferentes maneras lo presiona. En este marco se hace comprensible que a nivel político estos votantes sean presas fáciles de la maquinaria electoral, de la

persuasión de los *caciques politiqueros* por motivos económicos o de seguridad.⁴

Colombia ha sido reconocida formalmente como una de las democracias más estables de Latinoamérica; sin embargo, dicha estabilidad sólo es verificable en lo electoral, ya que en la mayoría del territorio colombiano el ejercicio electoral no representa una acción consciente que incluya el conocimiento, compromiso y valoración de la opción política, sino más bien una práctica obligada por el cacique político de turno, el patrón (armado o potentado) que ofrece una contraprestación puntual.⁵ De esta manera, temas como el carácter, el espacio, las políticas y los servicios públicos, así como el cumplimiento de la ley son algo ajeno y en muchos casos desconocido para el común de los colombianos (AFP 2007).

Estos nudos estructurales de la cultura y la historia nacionales proponen inaplazables debates a la hora de pensar en la materialización de la cultura y la participación políticas. Son de importancia, asimismo, cuando se trata de construir una integración andina: es fundamental comparar si tienen lugar o afectan también las sociedades de Ecuador, Venezuela, Perú y Bolivia.

3. Iniciativas locales hacia la democracia

Luego de este panorama, el cual se aproxima de manera crítica a los nudos estructurales que históricamente han socavado la materialización de la democracia en Colombia, pretendo en lo siguiente presentarles una perspectiva más proactiva, identificando dos iniciativas locales cuyas acciones han fomentado directa o indirectamente el de-

4 Sin datos precisos de las zonas, el ministro comentó que de los 1.099 municipios que existen en Colombia, el 7% (77), está en alto riesgo electoral, es decir, que las elecciones pueden ser afectadas por varias situaciones, ya sea intimidación de grupos armados ilegales contra electores y candidatos, por financiación ilícita de campañas, compra y venta de votos, y otros mecanismos de fraude electoral (Molina Ramírez 2007).

5 En un informe, la Organización de Estados Americanos (OEA) dijo que “Un número considerable de los observadores de la Misión constató personalmente cómo de manera casi pública se entregaba dinero en efectivo o bolsas con alimentos para obtener el voto favorable para uno u otro candidato”. Preciso que en un 8% de los puestos de votación observados –sin indicar el total– se presenció compra de votos”, mientras que “en el 4% hubo evidencia de amenazas y/o violencia dirigida a electores” (AFP 2007).

sarrollo de la cultura política y la participación ciudadana en el territorio nacional. En Colombia, durante las últimas tres décadas, ha tenido lugar un florecimiento de iniciativas de tipo nacional, regional y local en pro de la construcción de la paz, la democracia, la movilización política y la participación política; asimismo, varios académicos se han interesado en profundizar mucho más sobre estas temáticas (CINEP 2007: 25-43; García-Durán 2004: 18-70; Hernández 2005; Hernández 2002; 2003; González 2008; INDEPAZ 2000; Rettberg Beil 2006). Dentro de este amplio horizonte de formas organizativas, he propuesto la siguiente tipología que caracteriza la cobertura, el principal quehacer de las mismas.

La siguiente tabla recoge brevemente los diferentes esfuerzos en pro de la construcción colectiva de paz y de participación ciudadana; estas tendencias reflejan que, paralelamente al escalamiento del conflicto, existe un esfuerzo de muchas comunidades de colombianos que afectados por el mismo, han hecho grandes esfuerzos por transformar la realidad de nuestro país. Este artículo se concentra en los dos casos ya mencionados, pues son dos iniciativas comunitarias locales que han logrado efectos significativos en términos de construcción de ciudadanía, de análisis y solución de las consecuencias del conflicto y de un ejercicio alternativo de la democracia participativa. A continuación se presenta una caracterización de las fortalezas de cada una de ellas, y posteriormente se anotan algunas de sus tensiones internas.

Tipología de iniciativas por la paz en Colombia, según su cobertura

Cober- tura	Local	Regional	Nacional
Inicia- tivas	Iniciativas de base anti-hegemónicas: se distinguen por proponer esquemas alternativos frente a problemas estructurales, así apuestan a la solución negociada del conflicto, a la soberanía alimentaria, a la autonomía como pueblos y a la vida social comunitaria. Ej.: Proyecto Nasa .	Iniciativas de desarrollo y paz: promueven el desarrollo de la paz a través de proyectos productivos e interlocución con los actores directos e indirectos vinculados al conflicto en su expresión regional. Ej.: Programa por la Paz del Magdalena Medio (PPMMD).	Iniciativas de educación para la paz y resolución de conflictos: representa todas estas metodologías y/o organizaciones dedicadas a transformar los distintos tipos de conflicto emergentes en nuestra sociedad. Ej.: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz).
	Iniciativas de base en resistencia a la violencia y el conflicto: suceden en zonas de alta conflictividad armada como respuesta de la sociedad en pro de la defensa de su neutralidad política, y de la protección a sus derechos fundamentales. Ej.: Campesinos del Carare, Comunidades de Paz del Cacarica.		Iniciativas estatales de diálogo y negociación. Ej.: todas las políticas gubernamentales relación a los actores armados ilegales.

	Iniciativas de base a favor de la democracia y el desarrollo local. Se establecen para promover la participación ciudadana en procesos democráticos relacionados con temas públicos y/o de interés general. Ej.: 135 Asambleas Constituyentes entre éstas la Asamblea Constituyente de Mogotes .	Iniciativas recientes de movilización masiva por la paz: movilizaciones nacionales de los últimos años, que expresan la polarización de la sociedad en general y de los medios masivos de comunicación. Esta polarización oscila entre quienes están a favor de una mirada del conflicto en pro del establecimiento y en su contra. Ej: Marcha del 4 de febrero contra el secuestro.
		Iniciativas de coordinación regional y nacional: representan el trabajo de ONG's que a nivel nacional coordinan el desarrollo de ciertas agendas orientadas a consolidar procesos de construcción de paz. Ej.: Red de Iniciativas por la paz y contra la guerra (Redepaz).

4. El Proyecto Nasa

El Proyecto Nasa es una expresión comunitaria local del movimiento indígena Nasa del Cauca colombiano. Este movimiento cubre el departamento homónimo y está organizado formalmente en una estructura departamental, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que está constituido por ocho organizaciones zonales y proyectos de cobertura local. El Proyecto Nasa se ubica en la zona norte, donde trabaja la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), más exactamente en el municipio de Toribío, donde se encuentran los Resguardos Indígenas de Toribío, Tacueyó y San Francisco. Este fue el primer proyecto local, implantado en 1980, y hasta el momento el más exitoso políticamente.

El mayor objetivo del Proyecto fue lograr la autonomía política indígena frente a las amenazas externas que históricamente la han limitado. Sin embargo, a medida que este movimiento se ha desarrollado, y tras 28 años de trabajo, ha constituido tres ejes organizativos: el cultural, el político y el ecológico productivo, bajo los cuales se encuentran los programas de Salud Tradicional, Familia, Etnoeducación, Política Organizativa, Derecho Propio y Producción Ecológica,

cada uno de ellos con proyectos específicos (Asociación indígena 2007).

Muchos analistas y conocedores de este movimiento lo han caracterizado como un modelo alternativo de sociedad (Zibechi 2008), como una iniciativa de base anti-hegemónica (Ferro 2007), como una alternativa real en medio del conflicto colombiano (González 2008), ya que propone esquemas propios para la construcción política local de la democracia, la producción ecológica, el mantenimiento de la salud tradicional y los valores familiares y comunitarios, pero teniendo en cuenta las exigencias y posibilidades de la coyuntura de cada época (Asociación Indígena 2007: 18-22).

Algunos elementos característicos de la lucha indígena son: la tierra, la unidad, la cultura y la autonomía. La relación del indígena con la tierra es fundamental porque ésta representa la vida y defenderla es preservar la sobrevivencia de la comunidad. La unidad es un elemento característico de la cosmovisión y del mito de origen nasa, por ello esta población trabaja sus acciones colectivas de forma mancomunada y multitudinariamente. Su cultura recoge la esencia de los valores de la comunidad pero dialogando simultáneamente con la coyuntura de cada momento.⁶

Con la Constitución del 1991 y en los años posteriores, el movimiento indígena decide participar en la política oficial del sistema político colombiano, con la perspectiva de capacitar a la gente para votar y que pueden formar parte de los elegidos. Es así como esta región caucana tiene uno de los más altos índices de votación orgánica, la comunidad escoge a sus candidatos y luego los acompaña durante su mandato. Por ejemplo, los cuatro últimos alcaldes de Toribio fueron víctimas de amenazas y algunos de secuestros por parte de los actores armados, en estos episodios la comunidad los respaldó y/ rescató (González 2008: 75-97).

El ejercicio de conciencia y de participación de los nasa se sostiene por medio de la palabra, el derecho de toda la comunidad para ex-

6 “Trabajar la parte cultural desde el sentido de cómo cada pueblo asimila valores, recrea valores y proyecta valores, eso es lo que veo en la parte cultural y en eso pienso que ha jugado un papel importante pues no sé si en los Nasa no más, dicen que los Nasa somos más políticos debido a eso lo que ve bueno de afuera lo coge y lo mete, y lo demás lo recrea y lo proyecta.” Aparte de entrevista a Ezequiel Vitonás, líder indígena Silvia Nasa, 21.02.07 (González 2006b: 102-164).

presarse libremente, para manifestar su pensamiento respecto a las diferentes problemáticas y acciones del colectivo. En los encuentros comunitarios se toman decisiones después de una reflexión colectiva donde la palabra es escuchada y respetada: la de los niños, la de los mayores, la de las mujeres; en los discursos de éstos se observa una conciencia política de lo indígena, de lo comunitario y del contexto político que los rodea.

Asimismo el liderazgo y la gestión de las autoridades son determinadas por la comunidad. Los líderes indígenas “mandan obedeciendo”, ellos tienen que presentar informes de su gestión y reconocer sus errores públicamente. Este poder comunitario a nivel interno permite castigar sus incumplimientos, decidir colectivamente sus prioridades y compromisos. Por estas características este proceso político democrático es un modelo ético que retoma el carácter de lo público, de lo colectivo y de la legitimidad de las autoridades. De allí que esta iniciativa sea un ejercicio potencial de democratización para sociedades como la nuestra, cuyos sistemas políticos están definidos por maquinarias electorales, más que por una cultura democrática de participación.

Hacia afuera este poder se manifiesta en la capacidad de interlocución con los actores armados: los líderes, en representación de la comunidad, y algunas veces acompañados por ella, han reclamado sus derechos frente al Estado, a la insurgencia y otros actores armados o ilegales del conflicto. Esta iniciativa se ha distinguido por su posición pacífica, con exigencias estructurales frente a la solución del conflicto; la lucha indígena ha exigido el cese al fuego y la negociación pacífica del mismo. Asimismo el movimiento indígena ha desarrollado una serie de alternativas no formales para superar las consecuencias directas del conflicto en la población, entre éstas se distinguen: sitios de asamblea permanente, la guardia indígena, las marchas, los congresos, las comisiones de la verdad, las comisiones de búsqueda, los territorios de convivencia, los diálogos humanitarios y las zonas especiales (González 2006a).

Otro aporte de la organización política indígena a la producción económica hegemónica, se aprecia en la “Consulta Popular y Ciudadana por la Vida” en contra del Tratado de Libre Comercio (TLC), organizada en 2005 por seis municipios indígenas del norte del Cauca. En ella participaron 58.305 nativos. Esta consulta tenía como finalidad

dar a conocer la posición de las comunidades indígenas frente al TLC. La iniciativa fue respaldada por otras organizaciones solidarias, organizaciones no gubernamentales a nivel nacional e internacional. Al final los escrutinios confirmaron y legitimaron el descontento indígena, con un 98% del total de votos.

5. La Asamblea Constituyente de Mogotes

La Asamblea Constituyente de Mogotes fue constituida hace poco más de una década en el municipio de Mogotes, departamento del Santander. Actualmente sigue funcionando, pero atraviesa un período de crisis (2005). Se aprecian algunas dificultades para continuar con este proceso pues se requiere de tiempo y recursos humanos actualmente no disponibles, además de que algunos han líderes sido fueron amenazados (CINEP 2007: 32).

La creación de la Asamblea tuvo un detonante puntual: el 11 de diciembre de 1997, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) realizó una toma armada del municipio para enjuiciar políticamente al alcalde Dorian Rodríguez y a su padre, Luis Alberto Rodríguez (ex alcalde), a quienes juzgaban responsables de la pobreza, la corrupción política y administrativa del municipio. En la toma fue secuestrado el alcalde y murieron cinco personas. Aquella noche, la población, animada por la Iglesia Católica de la Diócesis de Socorro y San Gil y representantes de las organizaciones sociales, eclesiales y populares, se organizó para impedir la toma, obligando a los milicianos a replegarse y liberar al alcalde; el pueblo evaluó que efectivamente el alcalde había tenido un mal manejo del dinero público y le obligo a su renuncia mediante un plebiscito electoral. El plebiscito arrojó un número cercano a 5.000 votos de confirmación entre un total cercano a los 7.000.

Luego del plebiscito se hizo reconocimiento a la Asamblea, que estaba constituida por unos 260 delegados de todos los sectores sociales y geográficos del municipio, quienes realizaron una junta directiva, a partir de la cual se desarrolló un proceso participativo para “derrotar la corrupción causante de la violencia que ha azotado al municipio con la peor de las armas, la pobreza”, alrededor de esta meta también se

propusieron otros objetivos.⁷ En el ejercicio de la soberanía popular en cabeza del pueblo de Mogotes la Asamblea emitió mandatos en torno a diferentes temas como la educación, el desarrollo, Derechos Humanos y paz, soberanía, y el presupuesto (presupuesto municipal participativo), constituyendo su voz en un mandato político sin precedentes en la historia de Colombia. Todo esto fue implementado entre 1997 y 2003, período que se considera una época de auge y consolidación de este proceso.

Para ese año los municipios de Colombia habían vivido más de 100 tomas guerrilleras sin respuestas de la sociedad civil y la Asamblea fue un camino nuevo para todos. Hacia finales de los noventa y comienzos de 2000 la Constituyente del Tolima, la Constituyente del Municipio de Tarso, la Constituyente de Nariño han visto en la experiencia de Mogotes una nueva y verdadera esperanza para salir de la violencia, la corrupción y la pobreza. Así, estos modelos urbanos de participación ciudadana fueron proliferando progresivamente en diferentes lugares del país, en gran parte impulsadas por los gobiernos locales y departamentales.

Entre las fortalezas del proceso de Mogotes están el rechazo y resistencia a los actores armados, expreso en las acciones colectivas realizadas por la población de Mogotes para impedir la toma guerrillera y reivindicar su autonomía colectiva como sociedad civil. Una de las lecciones más importantes para Mogotes fue pasar de una ciudadanía representada a ser una ciudadanía políticamente representada por sí misma. Se desarrolló una nueva cultura de participación, un empoderamiento local y la oxigenación de la política.

Otra fortaleza es el ejercicio de veeduría ciudadana frente al ejercicio gubernamental de la alcaldía, frente al cual se desarrolló una interlocución estatal y de representación de todos los sectores. A nivel nacional esta experiencia abrió un camino para desarrollar procesos constituyentes en otros municipios del país. Los actores armados se fueron alejando poco a poco de la región, permitiendo la reconstrucción del tejido social afectado por las reacciones violentas.

7 Los objetivos de la Asamblea fueron: generar un proceso de desarrollo comunitario que permitiera superar una de las causas de la violencia que es la pobreza; ejercer el derecho de la soberanía popular a través de la Asamblea Constituyente; establecer la vigencia de los Derechos Humanos en la región; trabajar por la paz, la justicia y los derechos vulnerados; alejar los actores armados de la región.

Este proyecto es muy interesante porque es aplicable a las sociedades urbanas. Una de las preguntas que me han surgido en este proceso de investigación es cómo este Movimiento Nasa cimienta gran parte de sus fortalezas en su cultura indígena y rural. Mientras que el ejemplo de este municipio le dota de otras características que tal vez pueden ser más aplicables a la mayoría del pueblo colombiano.

En cuanto al reconocimiento externo que han tenido los procesos, la Asamblea de Mogotes obtuvo el “Premio Nacional de Paz” en el año 1999 y el Movimiento Nasa recibió este mismo galardón en los años 2000 y 2004, asimismo este último recibió el “Premio Nacional de Planeación al mejor Municipio” (1998) y el “Premio Ecuatorial de Naciones Unidas” (2004) entre 360 candidaturas del mundo como una iniciativa de desarrollo social y político. El año pasado el Proyecto Nasa fue nominado al Nobel de Paz (*Actualidad étnica* 2007a; 2007b).

6. Tensiones

A continuación se expondrán algunas tensiones observadas en ambos procesos y en general en varios de los procesos locales de características similares. Una tensión inicial a destacar consiste en la discrepancia entre el mejoramiento real de la calidad de vida de los habitantes y las aspiraciones reivindicadas. Todo proceso social tiende a observar unas aspiraciones discursivas muy altas que no siempre son materializables para el común de los habitantes, en muchos casos las grandes transformaciones se observan en los círculos directamente vinculados a las acciones colectivas de los movimientos.

Otra tensión significativa es el ejercicio simultáneo del funcionariado público (Estado local) y el liderazgo comunitario (intereses colectivos). Por ejemplo, un líder comunitario antes de ser elegido alcalde, representa y defiende solamente los intereses de los movilizados, sin embargo cuando es escogido representante oficial debe representar los intereses del Estado y al mismo tiempo los comunitarios, pero éstos no siempre coinciden.

Otro punto conflictivo es el aumento progresivo de los recursos económicos y la burocratización, un aumento de recursos no siempre favorece la movilización o la claridad de sus iniciativas, sino que, en algunos casos, ha degenerado en vicios tradicionales de la clase dirigente y en burocratización. Esto hace que gran parte de las discusiones

siones internas de estas iniciativas pasen de ser políticas a desradicalizarse y ser meramente pragmáticas: ¿cómo repartimos el dinero?, ¿cuáles van a ser las asignaciones, etc.? relegando con ello las prioridades políticas o sociales que inicialmente motivaron su surgimiento. Asimismo, otro punto álgido es el apoyo o la dependencia de la cooperación externa: ¿cómo se acepta la financiación externa para que finalmente asegure una autonomía interna de los procesos?

Por último, una tensión inevitable es el dilema de crear consenso en medio del pluralismo y pluralismo en el consenso. Nuestras sociedades en América Latina son profundamente plurales, y en esta heterogeneidad se vuelve imperativo articular unos mínimos políticos, éticos o unas alianzas de confianza que faciliten consensos de diferente tipo, especialmente aquellos más permanentes y no solamente producto de las oportunidades políticas facilitadas por la coyuntura.

7. Conclusiones

Para cerrar esta reflexión se presentan en lo siguiente algunas conclusiones puntuales:

- Una razón por la cual el sistema político colombiano no ha materializado una participación ciudadana y una cultura política verdaderamente democrática, participativa e incluyente, –a pesar de haber establecido ciertos mecanismos constitucionales para este fin en 1991–, es la presencia de varios nudos estructurales que históricamente han limitado a los ciudadanos colombianos. En este texto se abordaron brevemente tres: 1) la presencia de una cultura dominante excluyente y unas prácticas clientelistas de inclusión; 2) la violencia sistemática con la cual los colombianos hemos aprendido a “sobrevivir por medio de acciones violentas”; y 3) la ilegalidad, como posibilidad productiva ampliamente rentable, ha formado ciudadanos ausentes de voluntad y conciencia política.
- En medio del panorama de recrudescimiento del conflicto armado, a lo largo y ancho del territorio nacional se están gestando distintas iniciativas de paz, sobre las cuales la autora categoriza la siguiente tipología: iniciativas de base anti-hegemónicas, iniciativas de base en resistencia a la violencia y el conflicto, iniciativas de coordinación regional y nacional, iniciativas de desarrollo y paz, iniciativas de educación para la paz y resolución de conflictos, ini-

ciativas estatales de diálogo y negociación, iniciativas recientes de movilización masiva e iniciativas de base a favor de la democracia y el desarrollo local. Todas estas iniciativas comprueban el esfuerzo de muchas comunidades que –afectados por el conflicto armado y social–, han hecho grandes esfuerzos por transformar la realidad colombiana.

- El Proyecto Nasa como una iniciativa rural local ha sido caracterizado como una propuesta indígena de gran envergadura política para la realidad de la confrontación armada y social del país. Gracias a sus continuos esfuerzos, en los últimos años este proyecto ha vivido un auge de reconocimiento externo siendo identificado como una alternativa en medio de la confrontación armada, un modelo alternativo de sociedad y una iniciativa de base anti-hegemónica. Este proyecto ha mostrado resultados con esquemas propios para la superación de las consecuencias del conflicto, la construcción política local de la democracia, la gestación de conciencia política comunitaria y con ella de cultura política. De la misma manera que frente al conflicto, esta iniciativa ha mostrado muchos caminos alternativos para el mantenimiento del tejido social y la consecución de una cierta autonomía frente a los actores armados ilegales.
- La Asamblea Constituyente de Mogotes estableció un nuevo camino de participación política, la construcción de lo público y la superación de la violencia, la corrupción y la pobreza en sus expresiones locales. Este modelo urbano de participación ciudadana fue el ejemplo a imitar en diferentes lugares del país, aunque vale la pena aclarar que estos procesos constituyentes fueron impulsados en gran parte por los gobiernos locales y departamentales. Esta iniciativa local verifica la posibilidad de crear una representación política desde la ciudadanía, un empoderamiento local, una nueva cultura de participación con veeduría ciudadana y, por tanto, la oxigenación de la política tradicional. Respecto al conflicto, esta iniciativa mostró una vía para la reconstrucción del tejido social y la interlocución con la insurgencia.
- En este análisis es pertinente valorar las fortalezas de estas iniciativas locales respecto a la construcción de una cultura democrática participativa, democrática e incluyente, pero también es indispensable hacer un reconocimiento de las posibles tensiones internas

que también deben afrontar estos procesos, entre ellas el texto se acerca a la coherencia entre el discurso y el mejoramiento de la calidad de vida de los miembros de estos procesos; asimismo revisa la dualidad presentada entre el funcionariado público y liderazgo comunitario. Otras tensiones son las causadas por el ingreso de dinero y el manejo de la burocratización, la dependencia externa o la desradicalización política; por último, se establece la existencia de una zona gris entre la edificación de consenso en medio del pluralismo y de pluralismo en medio del consenso.

Bibliografía

- Actualidad étnica*, Periódico virtual (2007a): “Colombia / Indígenas nominados a nobel de paz”. Bogotá, 09.02.2007. En: <www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=4824> (16.02.2007).
- (2007b): “Colombia / Resistencia y alternativa desde el Norte del Cauca”. Bogotá, 09.03.2007. En: <www.nasaacin.net/audios/entrev_p_antonio.mp3> (18.04.2007).
- AFP (2007): “Delitos electorales denuncia misión electoral de la OEA”. En: <www.colombia.indymedia.org/news/2007/11/74405.php> (10.01.2009).
- Arango, Carlos/Misas, Martha/López, Enrique (2004): *Economía Subterránea en Colombia 1976-2003: una medición a partir de la demanda de efectivo*. Bogotá: Banco de la República (<www.banrep.gov.co/docum/ftp/borra335.pdf>; 10.01.2009).
- Asociación Indígena de Cabildos de Toribio, San Francisco, Tacueyo del Proyecto Nasa (2007): *Proyecto Nasa: un sueño para continuar con las raíces en la tierra*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana/Proyecto Nasa. Diciembre 2007.
- Barié, Cletus Gregor (2000): “Nicht nur papel mojado. Minderheitenrechte in Lateinamerika”. En: *Lateinamerika. Analysen–Daten–Dokumentation*, 16, 42, pp. 75-84.
- Camacho Guizado, Álvaro (1991): “Cinco tesis sobre narcotráfico y violencia en Colombia”. En: *Revista Foro*, 15, pp. 65-73.
- Cátedra Nasa Unesco/ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca) (2000): *Lo que cuentan los mayores del Resguardo de Tacueyó*. Toribio: Cauca.
- CINEP (Centro para la Investigación y Educación Popular) (2007): *Sistematización y análisis de las Asambleas Constituyentes en Colombia*. Bogotá.
- Elias, Norbert (1996): “Transformaciones de la agresividad”. En: *El proceso de la civilización: investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. México, D.F.: FCE, pp. 229-242.
- Ferro, Juan Guillermo (2007): *Caminando la palabra: el proceso emancipatorio del movimiento Nasa del Norte del Cauca, Colombia*. Tesis doctoral. México, D.F.:

- Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Latinoamericanos.
- García-Durán, Mauricio (coord.) (2004): *Alternativas a la Guerra: Iniciativas y Procesos de paz en Colombia* (Núm. Extraordinario de la *Revista Controversia*). Bogotá/London: CINEP.
- González Piñeros, Nidia Catherine (2006a): “Indígenas: Modelo alternativo de vida y de derecho. ¿Qué papel juegan los indígenas en la búsqueda de la paz?”. En: *Colombia: caminos para salir de la violencia*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 329-351.
- (2006b): *Resistencia Indígena: alternativa en medio del conflicto colombiano*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- (2006c): *Colombia hacia una democracia participativa, contribución indígena, 1990-2003*. Cali: ídem supre.
- (2008): “Frieden und Demokratiebildung: das Beispiel des indigenen Nasa-Volks in Kolumbien”. En: Blaser, Jutta/Lustig, Wolf (Hrsg.): *Das Politische Erwachen der Indigenen Völker in Lateinamerika*. Vol. 4. Mainz: Johannes Gutenberg-Universität, pp. 75-97.
- Hernández, Esperanza (2005): *Resistencia civil artesana de paz: experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Hernández, Jorge (2002): “La resistencia civil en caliente: una contribución a la pacificación del conflicto en Colombia”. En: *Revista Sociedad y Economía* (Cali), 2, pp. 25-48.
- (2003): “Formas de acción colectiva contra la guerra en el movimiento indígenas del suroccidente colombiano”. Ponencia presentada en el *Seminario Internacional sobre Resistencia Civil y Acción Política No Violenta*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá/Universidad Nacional de Colombia, pp. 11-14.
- INDEPAZ (Instituto de estudios para el desarrollo y La Paz) (2000): *Agenda ciudadana para la paz. Propuestas Humanitarias y Poder Ciudadano: Cátedra para la paz, la vida y la libertad*. Bogotá: Quebecor Impreandes, Módulo 3.
- LEGIS (2007): *Constitución política de Colombia: anotada*. Colombia: Legis Editores.
- Molina Ramírez, José Rafael (2007): “Aumentan amenazas contra candidatos”. En: *El Universal. Banco de la República* (<www.kas.de/upload/auslandshomepages/kolumbien/el-universal_010807.pdf>; 10.01.2009).
- PNUD (Programas de la Naciones Unidas para el Desarrollo Humano) (2003): *El Conflicto, callejón con salida: Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia*. Bogotá: Editorial El Malpensante.
- Rettberg Beil, Beatriz Angelika (2006): *Buscar la paz en medio del conflicto: un propósito que no da tregua: un estudio de las iniciativas de paz en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes/CESO/PNUD.
- UAEDT (Unidad Administrativa especial de Desarrollo Territorial)/(DNP) Departamento Nacional de Planeación (1998): *Avances y dificultades en la ejecución de los recursos asignados a los resguardos indígenas provenientes de los ingresos corrientes de la Nación* (Bogotá) (Documentos para el desarrollo territorial, 12).

- (2001): *Seguimiento y evaluación de la participación de los resguardos indígenas en los ingresos corrientes de la Nación para el período 1998 y 1999* (Bogotá) (Documentos para el desarrollo territorial, 54).
- Wills Obregón, María Emma (2002): “Inclusión partidista y exclusión cultural en Colombia: pistas para comprender su relación”. En: *Análisis político*, 46, pp. 44-57.
- Zibechi, Raúl (2008): “Cuando el sótano dijo basta”. En: *Noticias ACIN*. (<www.nasaacin.org/noticias.htm?x=7775>; 10.01.2009).

Andrea Kramer/Ulrich Müller

Reformas políticas y *ownership*.¹

El caso de las políticas de descentralización en Bolivia

1. El concepto de *ownership*

Ownership es uno de los conceptos básicos del debate actual sobre la eficacia de la cooperación al desarrollo. El término está generalmente definido como “sufficient political support within a country to implement its development strategy, projects, programs, and policies [...]” (Banco Mundial 2008). O en otras palabras: “Partner countries exercise effective leadership over their development policies, and strategies and co-ordinate development actions” (OECD 2005: 3).

No obstante, el concepto de *ownership* deja muchas preguntas abiertas:

- ¿Es *ownership*, con sus bases modernas de autodeterminación del individuo, un concepto adecuado para los países del sur?
- ¿No es acaso el consenso entre todos una inadecuada idealización para los procesos políticos reales en los países?
- ¿No será mucho menos adecuado suponer que los gobiernos nacionales de los países en vía de desarrollo, como contrapartes de los países donantes en las negociaciones sobre programas de desarrollo, representan realmente la voluntad de su respectiva población o una opinión consensuada en el mismo gobierno?

Para poder responder estas preguntas es necesario entrar en un diálogo entre países del norte y países del sur en torno a la comprensión del concepto de *ownership*, considerando los procesos de decisión sobre

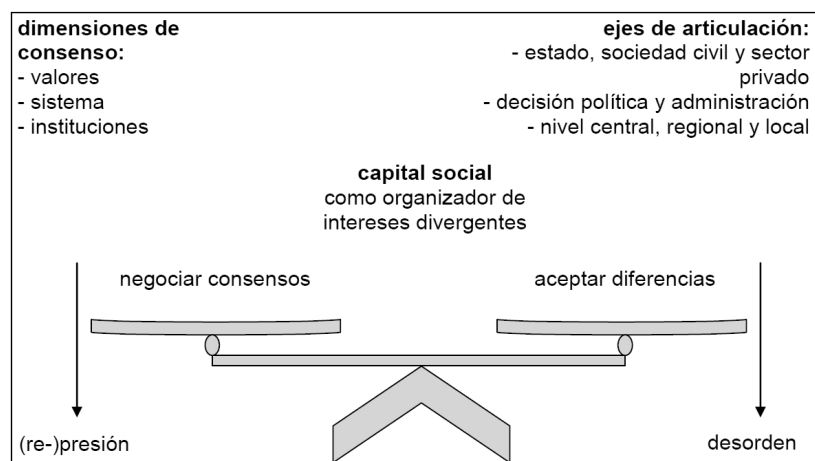
¹ El término de *ownership* aparece en los debates sobre políticas de desarrollo en los años 90 del siglo pasado apoyándose en conceptos anteriores de autodeterminación y participación. En la declaración de París de 2005 forma uno de los cinco principios de una cooperación al desarrollo más eficiente. La traducción oficial al español es “apropiación”. Sin embargo, caben dudas si este término en español logra aclarar el concepto. Por eso preferimos usar el término en inglés.

políticas, la participación en su implementación y el rol de la cooperación al desarrollo en este contexto.

Como apoyo a tal diálogo un grupo de trabajo en la Agencia de la Cooperación Técnica Alemana, GTZ (Müller et al. 2008, mimeo) ha conceptualizado *ownership* a partir de cuatro criterios:

1. *Ownership* en el ámbito nacional (*country ownership*) hace referencia a un balance entre la negociación de consensos por un lado y la aceptación de diferencias por el otro (ver gráfico 1). Si el balance se inclina hacia el lado del consenso el resultado final es (re-)presión porque todos los actores se ven forzados al mismo. Si el balance se inclina hacia el lado de las diferencias el resultado final es desorden por falta de una articulación entre los diferentes actores.

Gráfico 1: *Ownership*: intento de una aclaración del concepto



Fuente: Diseño propio.

2. Hay tres dimensiones de consenso: el consenso sobre valores, el consenso sobre sistema (económico y político) y el consenso sobre instituciones.
3. Consenso y diferencias se presentan en tres ejes de articulación: 1) Estado-sociedad civil y sector privado, 2) decisión política y administración y 3) los niveles centrales, regionales y locales del Estado.

4. El capital social² como recurso de articulación entre los distintos actores en estos ejes forma el medio que determina la velocidad con la cual el balance se inclina de un lado a otro y por ende aumentan las posibilidades de reencontrar un cierto equilibrio después de movimientos del balance.

El objetivo del presente trabajo es aplicar este modelo a un caso concreto, la política de descentralización en Bolivia, para ver como contribuye a una mejor comprensión del tema y al mismo tiempo a deducir caminos de salida del impasse político actual en el país.

2. Descentralización en Bolivia: ¿caso ejemplar o problemático?

2.1 Las políticas de descentralización de los años 90

En los años 90 Bolivia recibió un alto reconocimiento en la comunidad internacional por ser un caso exitoso de descentralización, resultado de una combinación entre ajustes estructurales y una mayor participación de la población. Antes, Bolivia fue “a highly centralized nation” (Banco Mundial 2006: 26). La revolución de 1952 eliminó la autonomía municipal y la elección de autoridades locales (Fuente 2006: 492). Sólo hasta mediados de la década de los 80 hubo de nuevo elecciones a nivel municipal. Pero fue recién la Ley de Participación Popular de 1994 la que llevó a una municipalización de todo el país, lo que antes limitaba los municipios a las capitales de departamento, ciertas capitales de provincias y algunas ciudades intermedias, dejando en vacío la mayor parte de la zona rural.

Hasta el cambio de milenio se aprobaron más leyes y reglamentos de descentralización y Bolivia calificó con amplios procesos participativos como uno de los primeros países para la condonación de la deuda externa a partir de una Estrategia Nacional de Reducción de la Pobreza.³ Al aplicar lo que prescribía el Consenso de Washington para

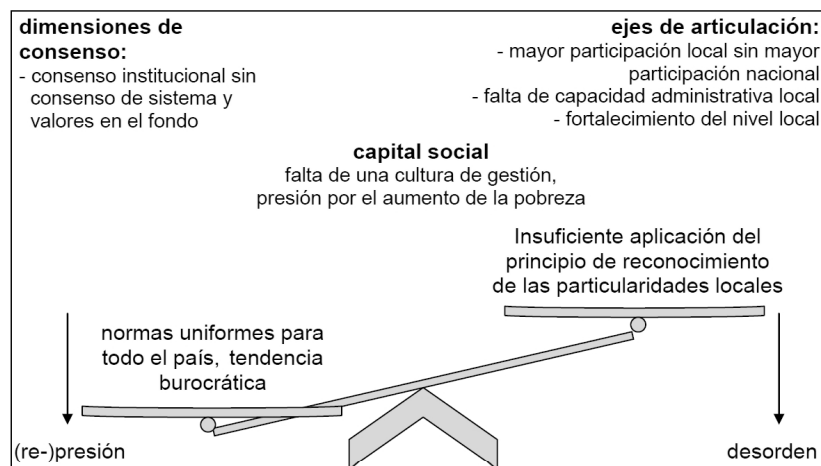
2 Putnam (1995) define capital social de la siguiente manera: “By ‘social capital’, I mean features of social life-networks, norms, and trust-that enable participants to act together more effectively to pursue shared objectives. [...] Social capital, in short, refers to social connections and the attendant norms and trust. Who benefits from these connections, norms, and trust-the individual, the wider community, or some faction within the community-must be determined empirically, not definitionally” (Putnam 1995: 664s.).

3 Para un análisis detallado de las diferentes etapas y pasos de la descentralización boliviana véanse Banco Mundial (2007), Nijenhuis (2002) o Téllez-Rivero

políticas de desarrollo, Bolivia se convirtió en “hijo mimado” de la cooperación internacional.

No obstante, desde el punto de vista de la población boliviana la evaluación de las reformas era menos clara. Se vivieron momentos tanto de rechazo como de aprobación y en la percepción a posteriori el proceso se percibió como poco exitoso. La crítica se refiere sobre todo a la política económica neoliberal ya que el país tuvo que vivir, a consecuencia de estas reformas, un aumento continuo de la brecha entre pobres y ricos que resultó en un descontento cada vez mayor de grandes partes de la población. Mientras tanto, las opiniones sobre la política de descentralización son más diferenciadas. Domina la opinión de un proceso necesario e importante pero inconcluso y todavía imperfecto. Siguiendo el modelo de *ownership* presentado anteriormente (ver gráfico 2) las críticas a las políticas de descentralización de los años 90 se visualizan de la siguiente manera:

Gráfico 2: Participación popular: descentralización desde arriba



Fuente: Diseño propio.

(1998). Para un resumen de las críticas al proceso de descentralización en Bolivia véanse Ayo (2004) o Barrios Suvelza (2005).

1. Las políticas de descentralización impusieron desde arriba normas uniformes para todo el país que no fueron generadas necesariamente de las prácticas culturales en las localidades.⁴
2. El consenso institucional fue más que todo el producto de la labor de un grupo de expertos impuesto por el ejecutivo,⁵ además con fuertes impulsos de organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (Fuente 2006: 496) inclinando de este modo el balance del gráfico hacia el lado de la presión gubernamental.
3. Este consenso institucional no partió de un consenso de valores y de sistema. Mientras unos apoyaron la descentralización como medio de desregulación y concentración del Estado en sus tareas fundamentales, creando de este modo una mayor eficiencia y eficacia; otros percibieron en la descentralización la posibilidad de dar impulsos a un proyecto de emancipación de grupos poblacionales marginalizados, sobre todo de los pueblos indígenas. Es evidente que ambos objetivos no convergen automáticamente, sobre todo si se considera las diferencias de valores entre el modernismo por un lado y las tradiciones indígenas por el otro.
4. El aumento de posibilidades de participación en lo local no coincidía con una mayor participación nacional debido particularmente a la ausencia de estructuras regionales adecuadas para la articulación entre ambos sistemas. La descentralización en Bolivia en la década de los 90 dio prioridad al nivel local, fortaleciendo los municipios (“municipalización”). Pese a que la presión por parte de los Comités Cívicos, principalmente de Santa Cruz (Fuente 2006:

4 El objeto mismo de la Ley de Participación Popular fue la articulación de las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales a la vida jurídica del país (artículo primero de la ley 1551), se reconoció por primera vez la personalidad jurídica de las organizaciones y pueblos indígenas. Estos eran pasos necesarios, pero no suficientes ya que la misma ley obligó a las organizaciones indígenas ahora legalmente reconocidas a moverse en un ámbito institucional moderno con gremios artificiales que no lograron conformar por medio de las prácticas políticas tradicionales. Si bien hubo reconocimiento, fue sometándose cada vez más a una práctica burocrática y sobrerreglamentada (Ávila Navájas 2004: 135). Sobre el problema de la “homogeneidad en la normatividad vigente” de la participación popular también véase (Ayo 2003/04: 165).

5 Según Ávila Navájas (2004: 126) la Ley de Participación Popular fue “impuesta desde arriba con una fuerte determinación gubernamental y, en principio, con un fuerte rechazo de la población”.

494) defendía un proyecto de ley de descentralización departamental, éste sólo recibió atención con la declaración de la Ley de Descentralización Administrativa en el 1995. Sin embargo, la atención sólo fue parcial ya que la ley no preveía una elección directa ni del prefecto ni de los miembros del consejo departamental, tal como lo demandaba el movimiento cívico cruceño. De esta manera se marcaba una clara diferencia en términos de legitimidad entre las autoridades de los diferentes niveles.

5. La falta de capacidad administrativa local y de una cultura de gestión pública resultó en muchas ineficiencias, casos de corrupción y una tendencia burocrática en la aplicación de las normas. Faltaron amplios programas de capacitación a los nuevos gobiernos locales y la implementación de acciones concretas de concurrencia y articulación de los tres niveles de gobierno.

2.2 Los cambios a partir del año 2000

Ante estos defectos no sorprende que los resultados de las políticas de descentralización no hayan cumplido las expectativas. Sin embargo, fueron otros los campos políticos que formaron el escenario para protestas sociales que buscaban cuestionar todo el modelo político de los años 90 en Bolivia. Hitos de este proceso son las protestas contra la privatización del servicio de agua potable en Cochabamba en el año 2000 y la demanda de la nacionalización de los recursos hidrocarburos en el 2005.

En la medida en que el modelo político de los años 90 fracasó en su objetivo de reducir las desigualdades socioeconómicas —en parte también como efecto de las crisis económicas exteriores en Brasil y Argentina alrededor del cambio de milenio— el objetivo de emancipación de grupos poblacionales marginalizados se impuso cada vez más sobre otros objetivos políticos. En parte, este proceso se puede ver como resultado de las reformas de participación popular, considerando que fue recién ésta la que dio a los grupos poblacionales marginalizados un espacio para la articulación de sus demandas y para el ejercicio de sus derechos democráticos. Paralelamente, la demanda de autonomías departamentales, articulada sobre todo desde el departamento de Santa Cruz, desestabilizó aún más al oficialismo de derecha. Es notable que un defecto inicial en las políticas de descentralización, más la

debilidad a nivel regional, sirvieron como fundamento de estas demandas.

La fuerte presión al gobierno de Carlos Mesa –tanto desde la izquierda como desde la derecha– llevó a fines de 2005 a la elección de Evo Morales como primer presidente indígena de la República y como representante de una visión política alternativa al neoliberalismo y consenso de Washington, aunque sin tener muy claro los pasos de aplicación como modelo.

Desde la perspectiva de la comunidad internacional, Bolivia fue considerada como país en crisis al margen de una guerra civil y con sus instituciones democráticas en peligro. Mientras tanto, en el interior del país, el gran triunfo de Evo Morales en las urnas, repetido en la revocatoria de agosto de 2008, indica que la búsqueda de un modelo político alternativo ha creado mucha confianza y altas expectativas en grandes partes de la población, con miras a un proyecto de reforma constitucional para hacer de Bolivia un país más incluyente.

La descentralización y sobre todo la pregunta de las autonomías –tanto departamentales como indígenas– forman uno de los puntos críticos de la pugna política en este momento. La aplicación del modelo de *ownership* sirve de nuevo para focalizar la problemática de la situación actual (ver gráfico 3).

1. Con propuestas adversas y desarticuladas, el balance se inclina hacia el desorden.
2. La creación de un nuevo cargo electo, los prefectos departamentales, sin atribución clara de sus competencias aumenta aún más este efecto.⁶
3. La ausencia de un consenso de valores y de sistema que ya existía en los años 90 está evidente. Sin embargo, se vislumbra que sí hay algunos valores compartidos por casi todos los actores bolivianos, por ejemplo la necesidad de cambiar el rumbo una vez que la confrontación política resulta en la muerte de personas. Estos valores

6 En el 2005, se eligieron por primera vez en la historia de Bolivia los nueve prefectos del país en elecciones directas. Sin embargo, no hubo cambios ni en las funciones ni en las atribuciones de las autoridades departamentales, dejando esta tarea para una nueva constitución a ser formulada por una asamblea constituyente.

compartidos forman un recurso importante en la búsqueda de soluciones al conflicto.

4. La participación de la población –aunque en una forma muy corporativista a través de las organizaciones afines al gobierno actual⁷– se ha elevado al nivel nacional, pero resulta en deficiencias en la capacidad administrativa en este nivel gracias al surgimiento de un gran número de nuevos actores políticos con poca experiencia administrativa. Además, aún no queda muy claro conceptualmente cómo se puede llevar a cabo una participación de la población a nivel nacional más allá de los referéndums (“control social”).
5. La falta de una cultura de consenso y la presión creada por las altas expectativas de cambio radicalizaron a muchos actores sociales y causaron una mayor inestabilidad del balance. La falta de una cultura de consenso tiene una estrecha relación con la debilidad tradicional de los espacios formales de consenso (sobre todo el parlamento), los cuales son a menudo deslegitimizados con expresiones como “corralitos parlamentarios” y la nueva creencia en los referendos.

3. Caminos para salir del impasse

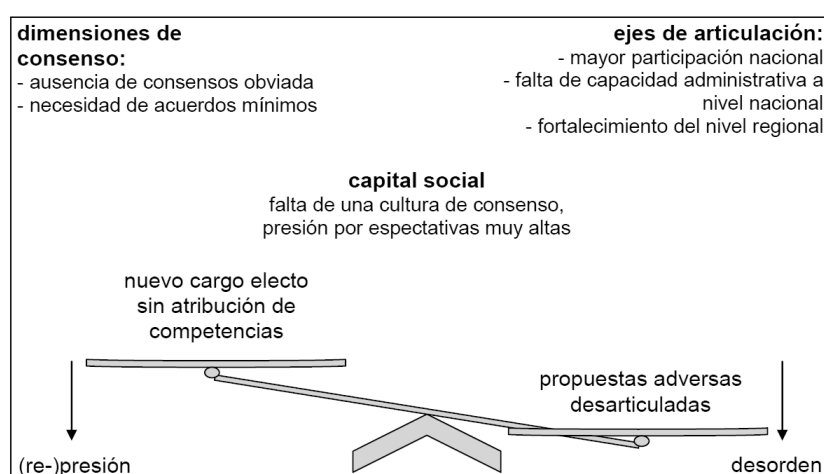
Ante este escenario de inestabilidad visualizado a través del modelo del balance, la pregunta central es qué podrá hacerse para salir del *impasse* producido por los cambios bruscos entre (re)presión y desorden.

La respuesta que surge del modelo mismo es la siguiente: fortalecer el capital social desde la práctica local. Los siguientes tres casos sintetizan en breve tres experiencias del fortalecimiento exitoso del capital social desde lo local. Todos los casos recibieron apoyo por parte de la cooperación técnica alemana (GTZ). No obstante, el apoyo en este sentido no es privilegio de la cooperación alemana ya que existen muchos más casos que han llamado la atención de un amplio gru-

7 De este modo el MAS se distingue poco de otros partidos políticos en América Latina que forman sobre todo movimientos amplios detrás de determinados líderes. Éstos no cumplen una función de articulación de intereses y debate sobre contenidos, sino que proveen ventanas de poder entre grupos de apoyo en un modelo cuoteo. El resultado son políticas poco coherentes y pugnas sobre el acceso a cargos.

po de personas con experiencia en cómo concertar y negociar políticas. El cambio podrá ser alcanzado de esta manera sólo a largo plazo, pero una mayor estabilidad y calidad de gestión en los gobiernos locales puede servir como indicador de sus alcances.

Gráfico 3: Asamblea constituyente y autonomías: intereses polarizados



Fuente: Diseño propio.

Caso 1: Municipio transparente (Colquechaca)

Colquechaca es un municipio rural en el Norte de Potosí, con altos índices de pobreza y con una población mayoritariamente indígena. Al comienzo del milenio, el municipio atravesaba por una crisis institucional profunda debido a una amenaza de inminente congelamiento de la cuenta municipal ante la no presentación de informes de ejecución financiera desde 1997, una débil capacidad de ejecución de la inversión municipal, clientelismo corporativo e indefinidos roles institucionales. Las autoridades municipales y los comités de vigilancia habían perdido su legitimidad y la ciudadanía vivía en total desconfianza (PADEP/GTZ 2006: 26). Al mismo tiempo, el grado de organización de la población era alto (sindicatos) pero se carecía de mecanismos institucionalizados de coordinación entre las organizaciones indígenas y la administración pública estatal.

Para mejorar esta situación, el Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra La Pobreza (PADEP) de la cooperación técnica alemana asesoró al municipio de Colquechaca en un proceso de cambio denominado “municipio transparente”. La asesoría comprendía cinco áreas de intervención: 1) gestión financiera, 2) gestión de recursos humanos, 3) gestión política, 4) fiscalización y participación y 5) control social, con el objetivo de mejorar la transparencia en la gestión municipal y con esto mejorar su calidad. Por otra parte, también se fortalecieron las organizaciones indígenas-campesinas para incrementar sus capacidades de participación en la gestión municipal y el control social. Un elemento clave para aumentar la transparencia en el municipio era la creación del Consejo de Desarrollo de Colquechaca (CODESCO) con el fin de que el gobierno municipal mejorara sus procedimientos para la rendición de cuentas y ampliara la participación de los actores (tanto estatales como de la sociedad civil) en la gestión municipal. A este consejo asisten por parte del Estado el gobierno municipal, subprefecto, parlamentarios, consejero departamental y representantes de los sectores de educación y salud. Por la sociedad civil asisten dos o más representantes por comunidad (generalmente de la parte sindical), comité de vigilancia, comité cívico, juntas escolares, representantes de organizaciones no gubernamentales (ONG), Iglesia católica y de instituciones de desarrollo incluidas las de la cooperación internacional.

Analizando los logros de este proceso, se puede destacar que las reuniones regulares del CODESCO con alta participación de la población y la ejecución de proyectos priorizados por la misma, justamente en estos espacios de concertación, sirvieron para recuperar la confianza en el gobierno municipal y en su capacidad de acción. Además, se mostró que las formas participativas de rendición de cuentas en los municipios –presentados en espacios como el CODESCO en el idioma de la población, o sea quechua, aymara etc., y con formatos fáciles de entender⁸– cumplen mejor su finalidad que los procedimientos estándares previstos en la normativa general (lo que en la práctica muchas veces se reduce a la entrega de un informe en formato Excel una vez por año que la población no puede entender).

8 Junto con el CODESCO se estableció que cada dirigente comunal cuenta con un cuaderno de seguimiento sobre los proyectos que le corresponde a su comunidad.

La lección de esta experiencia, entre otras, es que la capacidad de gestión local debe formarse en procesos de “aprender haciendo”. También se demostró que hay salidas de situaciones de estancamiento y desconfianza total, considerando a la vez la amplitud del proceso en el cual el aprendizaje no termina con un logro inicial, sino requiere de un acompañamiento continuo por más tiempo.

La experiencia de Colquechaca formó la base para la formulación de una política nacional para la transferencia transparente de cargo después de las elecciones municipales en 2004 (“municipio transparente”). Con financiamiento de varios donantes este programa fue aplicado en 200 de los 325 municipios en Bolivia. El programa contribuyó directamente a un aumento de confianza en los gobiernos municipales por parte de la población, documentado en encuestas correspondientes en las cuales los municipios lograron el segundo lugar después de la iglesia católica (Kattermann/Kampffmeyer/Müller 2007: 58).

Caso 2: EPSA Mancomunitario Social (Bustillo, Chaco)

En Bolivia, el sector de agua potable y saneamiento se caracteriza por grandes carencias tanto en términos de cobertura como en calidad del servicio prestado. Una particularidad de Bolivia es la atomización del mercado, con unas 28.000 entidades prestadoras de servicios de agua y saneamiento (EPSA) aproximadamente, muchas de ellas siendo pequeños comités o cooperativas de agua con capacidades técnicas extremadamente limitadas.

Frente a esta problemática el gobierno boliviano, con el apoyo –técnico y financiero– de la cooperación alemana, ha creado la posibilidad de establecer empresas mancomunadas de servicio de agua potable y saneamiento que incorporan a los gobiernos municipales y a las entidades prestadoras de servicio existentes como cooperativas o comités de agua. El modelo además prevé una alta participación de los usuarios de los servicios para garantizar la sostenibilidad del modelo. Después de la creación del marco legal correspondiente, se dieron dos experiencias prácticas: una en el Chaco boliviano, la otra en el Norte de Potosí.

Al analizar los logros, se destaca un marco legal –adecuado después del cambio de gobierno en el 2005⁹– con una ley específica para la EPSA mancomunitaria social que deja suficiente libertad para incorporar los usos y costumbres de la región en la elaboración de los propios estatutos de cada EPSA y que garantiza la amplia participación de la población en la prestación de los servicios.¹⁰ De esta forma, en la EPSA Bustillo, por ejemplo, los estatutos prevén diferentes formas de elección de los representantes poblacionales en el directorio de la empresa, considerando los usos y costumbres de cada una de las tres localidades presentes en la empresa. En las primeras elecciones para la junta y el directorio de las dos empresas la participación de la población ha sido muy alta.

La primera lección aprendida de este caso es que se necesita flexibilidad para poder respetar particularidades locales – lo que la nueva constitución boliviana expresa en el término “según normas y procedimientos propios”.¹¹ En segundo lugar, se ha demostrado que la participación de los afectados en la adecuación del marco legal –la ley, su reglamento y los estatutos de cada EPSA– fortalece la apropiación (*ownership*) de las reformas, con lo cual el modelo logró sobrevivir un cambio radical de política sólo con ciertas modificaciones.

9 En principio, la empresa mancomunada estaba conceptualizada como una sociedad anónima mixta en la que los usuarios participaban como accionistas. Sin embargo, el gobierno de Evo Morales enfatizó el carácter público de los servicios de agua y saneamiento con lo cual el modelo se transformó en una entidad mancomunitaria social.

10 El Art. 7 II del reglamento de la Ley EPSA ManSoc garantiza el respeto de los usos y costumbres locales: “Los niveles directivos podrán componerse y denominarse juntas, directorios u otras formas y denominativos de niveles jerárquicos, acordados entre los componentes de la EPSA MANCOMUNITARIA SOCIAL, respetando las instituciones y normas democráticas que cada uno de los componentes tiene, incluyendo los usos y costumbres y las reglas convenidas socialmente por comunidades campesinas, indígenas y originarias, comités de agua potable, cooperativas de servicios u otras formas de organización social y comunitaria cuando éstas conformen la EPSA MANCOMUNITARIA SOCIAL, de acuerdo a lo establecido en el Artículo 5 de la Ley No 3602”.

11 Ver, por ejemplo, los Arts. 11, 26 y 291 de la Nueva Constitución Política del Estado, aprobada en el referéndum del 25 de enero del 2009.

Caso 3: Distrito municipal indígena (Kaami)

Kaami es un distrito en el municipio de Camiri en el Chaco Boliviano. Tiene una población de aproximadamente 4.000 personas, casi todos guaraníes, que se divide en 16 comunidades muy dispersas y que viven en su mayoría en pobreza extrema. Durante años, el distrito fue descuidado por el gobierno municipal que por razones políticas priorizó la cabecera urbana del municipio. Kaami fue reconocido como distrito municipal en el año 2000 y desde entonces contó con un subalcalde que tiene la tarea de representar los intereses del distrito en el consejo municipal. Sin embargo, su designación es función del alcalde de Camiri, sin que exista la obligación de tomar en cuenta la autoridad tradicional guaraní: el capitán grande (*mburuvicha* en guaraní).

Desde el año 2001 la cooperación técnica alemana está apoyando a los guaraníes en Kaami. El apoyo comenzó con el asesoramiento en la elaboración de un plan de desarrollo distrital, requerido para la asignación de recursos municipales por parte del gobierno municipal. Esto fue acompañado por un proceso de revalorización de la identidad cultural de Kaami durante varios meses, trabajo que se expresó en el *Ñande Reco*, una recopilación de la comprensión de los valores culturales, visiones y conceptos comunales de la cultura guaraní, que permite entender el concepto de calidad de vida y desarrollo de este pueblo indígena (Medina 2002). En base de este documento, Kaami comenzó a elaborar su propio estatuto comunitario como instrumento jurídico-administrativo que busca constituirse en la base normativa para la auto-administración territorial del distrito (Viceministerio de Asuntos Indígenas, Distrito Municipal Indígena de Kaami, Capitanía Guaraní de Kaami 2003).

Analizando algunos de los logros, se puede destacar en primer lugar el fortalecimiento de autoestima indígena como base para unas negociaciones fructíferas con el gobierno municipal de Camiri y para la autogestión del distrito. También cabe mencionar el desarrollo de la capacidad administrativa del distrito que se visibiliza, entre otras formas, en la implementación del desayuno escolar en el distrito por la administración guaraní.

Kaami ahora es un referente en la gestión pública intercultural por su empeño en compatibilizar la gestión pública estatal con usos y costumbres indígenas. Demuestra que es posible conectar los requeri-

mientos de una administración moderna con la cosmovisión indígena, que en Bolivia es indispensable para fortalecer la democracia y la convivencia pacífica.

4. Conclusiones

La aplicación del modelo de *ownership* elaborado por un grupo de trabajo en GTZ permite visualizar en forma resumida los complejos procesos políticos y sociales, dando de este modo la base para debatir sobre estos procesos y analizarlos. En este sentido, la aplicación del modelo de *ownership* al caso de las políticas de descentralización en Bolivia ha mostrado su validez para el análisis y debate.

Para el caso específico de Bolivia el análisis lleva a algunas conclusiones estratégicas. Incorporando la evaluación de casos empíricos se deducen las siguientes recomendaciones:

1. Es necesario combinar proyectos de reforma política con el fortalecimiento del capital social necesario para su implementación.
2. La formación del capital social debe efectuarse desde lo local hacia lo nacional, respetando “usos y costumbres” locales y permitiendo reglas excepcionales basadas en éstos.
3. La formación del capital social es un proceso a largo plazo. Hay momentos de avance significativo y otros de estancamiento y retroceso. A pesar de todos los logros es esencial mantener el espíritu de autocrítica y búsqueda de mejorar.
4. En el diseño de políticas nacionales debe haber un feedback de incorporación de las experiencias locales.
5. Las políticas nacionales deben limitarse a brindar un marco reglamentario sin prescribir todos los detalles de aplicación.
6. En una sociedad pluriétnica el consenso de valores se crea por la comprensión mutua, la aceptación de diferencias y la búsqueda de enlaces entre cosmovisiones separadas (articular sin nivelar).

Bolivia es un país en cambio. Hay una gran riqueza de experiencias y logros significativos e irreversibles en el proceso de descentralización, tanto en relación al objetivo de emancipación de grupos marginalizados como en relación a una mayor eficiencia y eficacia del Estado. Sin embargo, falta mucho por hacer. Para los próximos pasos parece necesario reducir las expectativas de mejoras significativas inmediatas y

salir de una lógica de blanco y negro, bueno y malo, todo o nada. Cambios en la cultura política –y eso es lo que sigue necesitando Bolivia– son de largo plazo y necesitan mucho apoyo más allá de la fortuna de los líderes políticos del momento.

Bibliografía

- Ávila Navájas, Diego (2004): “Experiencias de políticas *top down* en Bolivia: el caso de la participación popular”. En: Müller, Ulrich/Bodemer, Klaus (eds.): *Nuevos paradigmas de desarrollo para América Latina*. Conferencia internacional organizada en conjunto por la Agencia de la Cooperación Técnica Alemana, GTZ y el Instituto de Estudios Iberoamericanos (IIK) del 20 al 22 de abril de 2004 en Asunción, Paraguay. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde, pp. 124-136.
- Ayo, Diego (2004): *Voces críticas de la descentralización. Una década de Participación Popular. 14 entrevistas a cargo de Diego Ayo*. La Paz: Friedrich Ebert-Stiftung/ILDIS/Plural.
- (2003/04): “Evaluando la Ley de Participación Popular: Once puntos en debate”. En: *Revista Umbrales*, 12. Descentralización y Gestión Pública, pp. 157-179.
- Banco Mundial (2006): *Bolivia. Towards a New Social Contract. Options for the Constituent Assembly*. Washington, D.C.
- (2007): *Hacia una descentralización incluyente*. Tomo 1: *Informe principal. Análisis de la situación institucional y de gobernabilidad (IGR, por sus siglas en inglés)*. Washington, D.C.
- (2008): “CDF-Country Ownership, 2008”. En: (<www.web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/PROJECTS/STRATEGIES/CDF/0,,contentMDK:20072933~menuPK:140843~pagePK:139301~piPK:139306~theSitePK:140576,00.html>; 13.07.2008).
- Barrios Suvelza, Franz Xavier (2005): *Visión de la descentralización en Bolivia*. La Paz: Ministerio Sin Cartera Responsable de Participación Popular. Viceministerio de Descentralización Departamental.
- Fuente, Manuel de la (2006): “Descentralización, movimientos regionales e indígenas campesinos en Bolivia”. En: Restrepo, Darío I. (ed.): *Historias de descentralización: transformación del régimen político y cambio en el modelo de desarrollo América Latina, Europa y EUA*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Económicas, pp. 483-523.
- Kattermann, Dieter/Kampffmeyer, Thomas/Müller, Ulrich (2007): “Decentralized Governance in Support of the National Poverty-reduction Strategy in Bolivia (PADEP)”. En: Altenburg, Tilman (ed.): *From Project to Policy Reform. Experiences of German Development Cooperation* (German Development Institute (DIE) Studies, 27). Bonn: DIE.
- Medina, Javier (2002): *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: FAM/PADEP.

- Müller, Ulrich/Leutner, Jana/Jäger, Mark-D./Kenngott, Carola (2008): *Ownership: Inner- und intergesellschaftliche Beziehungen in der Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, GTZ.
- Nijenhuis, Gery (2002): *Decentralisation and Popular Participation in Bolivia – The Link Between Local Governance and Local Development* (Nederlandse Geografische Studies, 299). Utrecht: Universiteit Utrecht.
- OECD (Organization for Economic Co-operation and Development) (2005): *Paris Declaration on Aid Effectiveness – Ownership, Harmonisation, Alignment, Results based Management and Mutual Accountability* (<www.oecd.org/dataoecd/11/41/34428351.pdf>; 10.08.2008).
- PADEP/GTZ (2006): *Municipios transparentes. Sistematización de una experiencia en Colquechaca y Ocurí (Norte de Potosí)*. La Paz: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).
- Putnam, Robert (1995): “Tuning In, Tuning Out: The Strange Disappearance of Social Capital in America”. En: *Politics and Society*, 18, pp. 664-683.
- Téllez-Rivero, Moises Galo Vito (1998): *Dezentralisierung in Bolivien: Analysen der Dezentralisierungspolitik in Bolivien seit 1994*. Dissertation. Berlin: Technische Universität Berlin.
- Viceministerio de Asuntos Indígenas, Distrito Municipal Indígena de Kaami, Capitanía Guaraní de Kaami (2003): *Estatuto comunitario de Kaami. Ñomboatiguasu Kaami*. La Paz: Distrito Municipal Indígena de Kaami Capitanía Guaraní de Kaami.

Pablo Ospina Peralta

Corporativismo, Estado y revolución ciudadana. El Ecuador de Rafael Correa

También sucede que muchos intelectuales creen que ellos son el Estado, creencia que, dada la masa imponente de la categoría, a veces tiene consecuencias notables, y lleva a complicaciones desagradables para el grupo económico fundamental que realmente es el Estado (Gramsci 1986: 360).

El 18 de febrero de 2009, mediante decreto ejecutivo 1585, el gobierno ecuatoriano suprimió la autonomía política de que gozaba la Dirección Nacional de Educación Bilingüe (DINEIB). Este decreto atribuyó al ministro de Educación no sólo la definición de toda la política educativa, sino la autoridad para nombrar al subsecretario de diálogo intercultural, al director nacional de la DINEIB y a sus directores provinciales. Además, el ministro emitirá el Acuerdo que define la composición del “Consejo Asesor” en educación bilingüe. Finalmente, el ministro emitirá el Acuerdo que definirá la competencia de todos ellos. Estas atribuciones estaban, antes del decreto, en manos de las organizaciones indígenas. En una nota de prensa, Carlos Gutiérrez, asesor de comunicación del Ministerio de Educación, justificó así la medida:

La Ley 150 le dio carácter descentralizado a la DINEIB, pero nunca completa autonomía, peor para convertirse en botín político entregado a cierta cúpula de la CONAIE por los mismos gobiernos neoliberales a los que esa dirigencia decía combatir. *Gracias a las prácticas corporativistas del pasado, se permitió que se imprimiera un sesgo político y etnocentrista a la Educación Intercultural Bilingüe, privilegiando las visiones de ciertas nacionalidades y de ciertas organizaciones sociales afines a cierta cúpula indígena, tal como se llega a evidenciar incluso en los textos escolares. Se sumergió a este sistema educativo en una grave crisis, con enormes problemas de calidad.*¹

Como vemos, las “prácticas corporativistas del pasado” no solo son acusadas de llevar a un control excluyente del sistema por “cierta cú-

1 “Cartas al Director”, *El Telégrafo*, 05.03.2009. El énfasis es mío.

pula indígena”, sino de ser la causa de los problemas de calidad de la educación bilingüe.

El argumento es a todas luces deleznable. Las limitaciones del manejo de la DINEIB en estos veinte años no pueden ser atribuidas a la autonomía de la que gozaron ni al hecho de que las organizaciones indígenas estaban a su cabeza. Hay problemas estructurales en la educación rural en el país: la educación bilingüe es tan mala como la educación regular rural y tal vez es ligeramente mejor. Durante veinte años, la DINEIB sufrió la misma postergación que todas las políticas sociales del reinado neoliberal. A eso se suma que nunca hubo voluntad política de extender la interculturalidad a todo el sistema educativo convencional: acusar a los indígenas de no haberlo hecho es desconocer las enormes resistencias del mundo blanco-mestizo ante el tema. Dado que la Constitución de 2008 declara al Estado ecuatoriano “plurinacional”, la simultánea exclusión de las organizaciones indígenas del manejo de la educación bilingüe, elemento crucial de la identidad cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas, vuelve la medida más intrigante. El “corporativismo” resulta para la *revolución ciudadana* lo suficientemente dañino como para eclipsar la plurinacionalidad. De otra manera, ¿cómo se entiende que los pueblos y nacionalidades indígenas no manejen sus políticas educativas y culturales?

¿Qué es exactamente el “corporativismo” que tantos males produce? En este artículo examinaré el significado que el gobierno ciudadano de Rafael Correa le atribuye y concluiré con un conjunto de ideas sobre el efecto de sus políticas anti-corporativas en el diseño del Estado ecuatoriano.

1. Corporativismo y *revolución ciudadana*: doctrina

El intelectual correísta que más y mejor ha teorizado el problema del corporativismo es Fernando Bustamante, ex ministro de gobierno y actual asambleísta nacional. En un breve artículo escrito antes de ser ministro de Rafael Correa, Bustamante (2006) distingue entre la función de una organización cualquiera de la sociedad civil, que debe buscar el bienestar y velar por los intereses de sus afiliados, y un partido político, que traicionaría su función si buscara defender los intereses de los suyos. El partido debe buscar un interés público más am-

plio, mientras que los gremios nacieron para defender particularismos. Por ello,

[...] un intento de cimentar la representación política de manera dominante en las OSC (Organizaciones de la Sociedad Civil), simplemente no puede constituir una situación estatal y ciudadana. Entregar funciones estatales a las OSC implica dos consecuencias normativamente indeseables: por una parte, puede derivar en un pluralismo anárquico y, por otra, en un corporativismo estamental (Bustamante 2006: 27).

Pero en otro documento escrito en colaboración con otros autores, Bustamante no se contenta con fijar la diferencia entre particularismo y universalismo como la base del corporativismo. En esta nueva versión, éste es considerado el primer obstáculo en la larga lista de dificultades para el crecimiento de las propias organizaciones de la sociedad civil (y por tanto, se entiende, la *ciudadanización*). Veamos por qué:

El entorno de la Sociedad Civil en el Ecuador es relativamente desfavorable para su desarrollo. Entre los factores más nocivos que pudieron identificarse están el corporativismo que limita la voluntad de autonomía de la Sociedad Civil; un contexto legal, que si bien es permisivo y empoderante en la letra, es en realidad de aplicación restrictiva y limitante; un débil Estado de derecho; la prevalencia de valores culturales excluyentes y de actitudes discriminatorias, muchas veces soterradas; la extrema desigualdad social, el pobre acceso cuantitativo y cualitativo de grandes masas de la población a bienes básicos y derechos fundamentales; y finalmente la ineficacia estatal, la debilidad de las instituciones, la corrupción difundida y la crisis sostenida de las instituciones democráticas (Bustamante/Durán/Andreotti 2006: 13).

El corporativismo está, pues, asociado a la manipulación y control estatal sobre la sociedad civil: “el enfoque predominante de los políticos y actores estatales sigue siendo de tipo corporativista o manipulativo” (Bustamante/Durán/Andreotti 2006: 15, ver también p. 25). No solo eso. El corporativismo viene asociado a toda una serie de rasgos propios del antiguo régimen, opuestos a la modernidad: está agrupado con el mismo género de males que el clientelismo, el patrimonialismo y el prebendalismo:

Esta combinación entre la herencia familística y patrimonialista de la hacienda, el populismo clientelar de base urbana y la matriz estatista, que buscaba dirigir desde el sector público y de manera corporativista a los movimientos sociales, ha tenido un profundo impacto y ha dejado su huella aún hoy en el desarrollo de la Sociedad Civil en el Ecuador. La herencia se expresa en las tendencias casi automáticas al corporativismo

estatista, a la búsqueda de soluciones particularistas y de tipo prebendal, al poder de grandes cuadillos personalistas y a la persistencia de lógicas nepotistas en todos los ámbitos del sector público y privado (Bustamante/Durán/Andreotti 2006: 25).

Entonces, el corporativismo pervierte a la sociedad civil. En su base está el mismo reconocimiento estatal que otorga privilegios indebidos:

Asimismo, el corporativismo confunde el ámbito de la Sociedad Civil con el ámbito estatal, al proporcionar a muchas Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) el estatuto de órganos jurisdiccionales en variadas áreas de responsabilidad estatal. Esta delegación de funciones gubernamentales e incluso reglamentarias y fiscalizadoras en las OSC's, las convierte en organismos protegidos por inmunidades, preasignaciones y fueros estatales y pervierte sus funciones; limitando, por otra parte las libertades y derechos de aquellas personas y organizaciones que no pueden acceder al fuero jurisdiccional de los privilegios estatutarios o los monopolios legalmente protegidos que amparan a algunas OSC [...] [así], Muchas de estas organizaciones aspiran a convertirse en corporaciones dotadas de jurisdicción semi-pública y de derechos monopólicos de representación. El corporativismo inhibe el desarrollo de movimientos orientados a actuar desde la ciudadanía y puede convertirse en un poderoso mecanismo para "cooptar" y estatizar la acción de las OSC (Bustamante/Durán/Andreotti 2006: 72, 74).

Los intereses corporativistas, en esta interpretación, han sido dominantes en Ecuador:

El problema se ve agravado por la supervivencia en el Ecuador de un sistema jurídico y de representación de intereses marcado por el sello de fuertes rasgos corporativistas que, entre otras cosas, debilitan o distorsionan la debida separación funcional entre interés particular y bien común (Bustamante/Durán/Andreotti 2006: 57; cfr. también 84).

Entonces, lo esencial del problema doctrinal con el corporativismo es doble: por un lado pervierte a las organizaciones por la cooptación y manipulación del Estado, y por el otro, contamina de particularismos al Estado borrando una necesaria "separación funcional" con la búsqueda del bien común. Nótese que parecen dos consecuencias mutuamente contradictorias. O bien el Estado manipula a las organizaciones en función de los intereses estatales, o bien las organizaciones manipulan al Estado en función de sus intereses particulares. Supondremos que en cualquier caso, para los ideólogos de Alianza País, el corporativismo es dañino: si no pasa lo primero, ocurre lo segundo. Si no se pervierte a las organizaciones, se pervierte al Estado.

2. Corporativismo y *revolución ciudadana*: práctica

El “regreso del Estado” es un aspecto definitorio del proyecto de Alianza País.

El regreso del Estado, ha significado dar énfasis a las políticas sociales, una mayor importancia a la gestión pública y una diversificación de funciones con nuevos aparatos estatales, incluyendo una renovada importancia a la planificación. Las políticas sociales, tienen como sus aspectos centrales, los subsidios hacia los pobres urbanos y rurales, y el mejoramiento de ingresos a los sectores asalariados. Se trata de la definición de un Estado con capacidad de intervención en la economía y la sociedad (Ibarra 2008).

Pero ¿de qué Estado estamos hablando? Se trata de un Estado cuyos funcionarios electos son los representantes legítimos de la “nación”, definida por oposición al interés “particular”. Como dijo Rafael Correa al instalar la Asamblea Constituyente en noviembre de 2007:

Nuestra visión no puede ser otra que una visión nacional e histórica. Ya no somos más los asambleístas de Manabí, del Carchi o de Zamora, sara-guros, montubios o cofanes, trabajadores, profesionales o empresarios, somos un todo nacional (Correa 2007).

Para garantizar esta “visión nacional e histórica”, el gobierno entiende que debe eliminar toda participación sectorial o gremial en el Estado. En efecto, si la finalidad de los sindicatos, las organizaciones indígenas o de maestros es defender sus intereses particulares, es imposible que defiendan intereses “nacionales” e “históricos”. Los primeros convidados a salir del comando de las instituciones del Estado, son los grupos empresariales. Los estudios disponibles muestran que de los 75 organismos con presencia “corporativa” (entre consejos, institutos, comisiones y fondos) existentes en 2007, en el 62% de los casos se trataba de la representación de grupos empresariales.² Esta lucha contra esa representación gremial es sistemática hasta el dogmatismo.

Examinemos primero, brevemente, el desalojo de los sectores empresariales. La Ley de Seguridad Financiera, aprobada por la Comisión Legislativa el 30 de diciembre de 2008 crea controles y regulaciones adicionales para la fijación de las tasas de interés y de los costos de los servicios financieros. El principal punto de controversia de

2 Había representación de trabajadores en el 24% de los casos y de otros organismos de la sociedad civil (incluidos gobiernos locales) en el 53% (SENPLADES 2009a).

la Ley fue la nueva administración del Fondo de Liquidez que sirve como prestamista de última instancia (art. 2). Puesto que la Constitución prohíbe explícitamente los rescates bancarios por parte del Estado, el Fondo funcionará como un fideicomiso mercantil financiado con el aporte anual del 2,5 por mil de los depósitos sujetos a encaje de los bancos privados (lo que ya venían aportando a la Agencia de Garantía de Depósitos desde 1998) y un aporte único inicial del 3% de los depósitos sujetos a encaje según el saldo de cada institución financiera (Asamblea Nacional. Comisión Legislativa y de Fiscalización 2008: art. 13, pp. 13-19). Los bancos exigían que la mayoría del consejo de administración del Fondo de Liquidez (Asamblea Nacional. Comisión Legislativa y de Fiscalización 2008: art. 2, pp. 3-5) la tuvieran las propias instituciones financieras, mientras que el gobierno y la Comisión Legislativa decidieron que debía ser administrado con mayoría estatal puesto que no son fondos de los banqueros sino de los depositantes. Nótese que en este caso, la discusión no fue la eliminación de la representación corporativa de la banca, sino solamente si debían ser mayoría o no.

La ley financiera se sumaba a otras medidas que afectaban el patrimonio, las ganancias y la libertad de movimiento de los capitales de los bancos: un nuevo impuesto sobre activos externos y el aumento del impuesto a la salida de capitales de 0,5 al 1%. Como corolario inesperado del conflicto con la banca, ese mismo mes de diciembre, altos directivos de tres de los más grandes bancos del Ecuador, Abelardo Pachano (Produbanco), Antonio Acosta (Banco Pichincha) y Ricardo Cuesta (MM Jaramillo Arteaga) enviaron una carta al presidente del Directorio del Banco Central en la que, al final, expresaron con ironía:

[...] por la forma como se construye la política económica, el gobierno muestra su afán en administrar el sistema financiero [...] Es mejor transparentar las cosas indicando que los accionistas de las instituciones están dispuestos a conversar con las autoridades gubernamentales para negociar un precio justo de venta de las instituciones si ese es su interés.³

La “descorporativización” no consiste solamente en reducir el control empresarial sobre el Estado, sino de cualquier gremio. En lo que sigue

3 “La banca nacional advirtió que su operación es menos sustentable”, *El Universo*, 10.12.2008.

me concentraré en los otros grupos corporativos, los que provienen de los sectores subalternos, tratados por la *revolución ciudadana* igual que la banca, como si fueran estructuralmente similares y como si sus efectos sobre el Estado fueran los mismos.

En su cruzada contra los “consejos” con representación corporativa, resalta el caso de la eliminación del “Consejo de Soberanía Alimentaria” en el veto presidencial de abril de 2009 a la Ley de Soberanía Alimentaria. El interés de este episodio es que revela diferencias respecto a este punto dentro del propio movimiento político del gobierno. La propuesta original presentada por los propios comisionados de Acuerdo País creaba un “Comité de Soberanía Alimentaria” compuesto por cuatro representantes del sector público y siete de la sociedad civil organizada cuyas atribuciones eran voluntariamente modestísimas: proponer leyes, sugerir políticas y organizar diálogos ciudadanos.⁴ Los límites a las atribuciones de este Comité de mayoría ciudadana, proveían de una directiva estatal clara y contundente: quien decide es el Estado y no los “consejos”. En la ley finalmente aprobada el “Comité” mantenía su carácter meramente “consultivo” pero estaba formado *paritariamente* por representantes del Estado y de la sociedad civil. Estos delegados no eran ya *representantes* de las organizaciones sino *seleccionados* por el Consejo de Participación Ciudadana luego de un concurso de méritos donde las organizaciones tendrían “prioridad”. El Consejo Consultivo podía hacer propuestas y asesorar al presidente, y también debía emitir “criterios” sobre tratados internacionales referidos al tema.⁵ El veto presidencial eliminó incluso este minúsculo asomo de “consejismo”. Alberto Acosta (2009: 4), ex presidente de la Asamblea Constituyente, dice a propósito de esta decisión presidencial: “Conviene preguntarse, desde este hecho, qué tipo de régimen político se está construyendo y si éste coincide con el anhelo del pueblo de tener voz y de que ésta sea escuchada”.

Sin duda, uno de los principales blancos de la cruzada anti-corporativa es el conjunto de sindicatos de trabajadores del sector público, donde subsisten varios de los más importantes rasgos corporativistas

4 Cruz/Cordero et al. (2009: arts. 24 y 25). En total fueron nueve comisionados quienes presentaron esta propuesta de ley, la mayoría de AP, pero liderados por el ex presidente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN.

5 Asamblea Nacional. Comisión Legislativa y de Fiscalización (2009: arts. 32, 33).

ecuatorianos. El principal blanco de los ataques es el sistema de contratación colectiva, herencia de las formas típicas del “corporativismo” de origen norteamericano. En países de tradiciones corporativas fuertes, se trata de una negociación entre actores gremiales por industria, por rama de actividad o por sector. En Ecuador, como evidencia de la debilidad de su corporativismo, solo existen contratos colectivos por empresa, sin siquiera existir de forma más amplia en el mismo aparato del Estado. Toda la legislación presentada por el gobierno ciudadano ha buscado limitar el sindicalismo público, impedir la agremiación de los empleados y reducir al mínimo cualquier posibilidad de contratación colectiva.⁶

Como resultado de las primeras señales de esta ofensiva, el Frente Unitario de los Trabajadores convocó a una marcha el 15 de enero de 2009, cuando se presentaba el informe de labores presidencial, y luego, el 22 y 23 de abril por parte de los trabajadores del sector público.⁷ Esa manifestación callejera, relativamente pequeña, fue la culminación de un distanciamiento progresivo. En noviembre el gobierno eliminó los aportes del Estado a los fondos de jubilación y cesantía privada de los trabajadores del sector público, especialmente en Contraloría, BCE, BNF y Finanzas.⁸ Al mismo tiempo, aceleró la revisión de los contratos colectivos en PETROECUADOR, cementos Guapán, IESS, MOP y cementos Chimborazo. La revista *Vanguardia* concluye: “Es una revolución sin antecedentes en el país y que hace apenas dos años lucía totalmente imposible”. El movimiento laboral no aumentaba la resistencia porque “parte de ellos consideran a este gobierno como suyo y nunca imaginaron que la limpieza emprendida por Rafael Correa llegara hasta sus filas”. Pero los sindicatos públicos giraron. Según Julio Mendoza, dirigente de los trabajadores de la salud, “Hemos resuelto retirar el apoyo al Presidente si decide incumplir con los trabajadores”.⁹ El hito más importante de este conflicto es que se

6 Cfr. Decreto Ejecutivo 1701, 30 de abril de 2009; ver también “Una ley del sector público, en camino”, *El Comercio*, 04.07.2009.

7 “Trabajadores, estudiantes y jubilados protestarán mañana, día en que Correa cumple 2 años de mandato”, *El Comercio*, 14.01.2009; “Servidores públicos protestan”, *El Comercio*, 22.04.2009.

8 Esta medida es correcta y pudo ser negociada con las organizaciones sindicales, como ellos mismos han dicho.

9 04.11.2008, *Vanguardia*, 163, 11-17 de noviembre de 2008, p. 6; el análisis sobre el sindicalismo público en el 162, 4-10 de noviembre de 2009, pp. 14, 19-20.

formó en noviembre de 2008 una “Coordinadora Nacional de Sindicatos Públicos del Ecuador” que agrupa a los sindicatos de la Corporación Nacional de Telecomunicaciones, Cementos Guapán, Cementos Chimborazo, Sindicato de Trabajadores de la EMAAP-Q, Federación de Trabajadores Libres Municipales, Federación Nacional de Obreros de los Consejos Provinciales, FETRAPEC (Federación de Trabajadores Petroleros), Organización Sindical Única de Trabajadores del Ministerio de la Salud, Sindicato Único de Obreros del IESS, Colegio de Médicos, Federación de Sindicatos de Obreros de las Universidades y Escuelas Politécnicas. Es la primera vez en Ecuador que se logra una unidad tan amplia de trabajadores del Estado.¹⁰

Sin embargo, el sindicato estatal más poderoso del país es sin duda la Unión Nacional de Educadores (UNE), con cerca de 120.000 afiliados, todos ellos maestros de escuelas y colegios públicos. Este gremio ha sido históricamente dominado por un partido político, el Movimiento Popular Democrático (MPD), con quien el gobierno ha mantenido lo que podríamos llamar una “alianza distante” o “guerra fría”.¹¹ Hacia fines de enero de 2009 ese conflicto parecía estar llevando a una verdadera fractura del gremio y posiblemente a un mayor distanciamiento entre el MPD y el gobierno.¹² Esto coincidió con las más violentas declaraciones realizadas por Correa desde que estaba en el poder contra la UNE el día sábado 13 de diciembre de 2008. El gremio de maestros convocó a una movilización para el 22 de enero (un día después del levantamiento de la CONAIE) que finalmente no se reali-

10 “Coordinadora Nacional de Sindicatos Públicos del Ecuador”, Quito, 01.05.2009, hoja volante.

11 Calificada así en un reportaje de la revista *Vanguardia*. 161, 28.10.-03.11.2008, pp. 18-24.

12 “La UNE enfrenta fuga de militantes”, *El Telégrafo*, 27.01.2009. El reportaje señalaba que en Guayas el dirigente y asambleísta de Acuerdo País, Gustavo Darquea impulsaba las nuevas agrupaciones, mientras que el gremio escindido, el Frente Unionista de Trabajadores de la Educación (FUTE), incluía a militantes del Partido Socialista y la Izquierda Democrática. El reportaje estimaba que la adhesión al FUTE podría ser de unos 40.000 maestros. Ver también “Presidente: ‘Vamos a buscar crear otra agremiación para profesores’”, Informe Semanal de Actividades No. 99, *La Libertad*, 13.12.2009, en <www.3.presidencia.gov.ec/noticias.asp?noid=16845&hl=true>. Posteriormente este tema abandonó los medios y al momento de escribir estas líneas todavía no se produjo ninguna ruptura de consideración en la UNE.

zó porque el presidente decidió firmar el decreto de alza de sueldos el 14 de enero.

Una nueva fase del conflicto con la UNE se prolongó desde abril hasta julio de 2009 alrededor del sistema de evaluación docente que el gobierno impuso en la que se vincula los resultados de las pruebas de 2009 a la continuación de los contratos laborales a partir de 2010.¹³ El gobierno radicalizó el conflicto convocando para el 28 de mayo en Guayaquil a una manifestación contra los maestros (replicada el 5 de junio por otra manifestación callejera de los maestros de la UNE) y luego desatando una campaña de publicidad en la que insiste en las “mafias” que mantienen la “secuestrada” la educación y protegen la mediocridad. Esa campaña gubernamental acusa al gremio de maestros de mantener el control de la educación pública y le asigna la principal responsabilidad en los problemas educativos del país.¹⁴ Como en el caso de los indígenas, el control gremial de esta parcela del Estado es acusado de estar en la base de la ineficiencia y el fracaso educativos.

Pero el caso de más prolongado conflicto “anti-corporativo” es el mantenido con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). La distancia del presidente Correa con la organización social más grande del país es antigua, pero el conflicto por la Ley de Minería agudizó el distanciamiento entre ambos. Como culminación de este alejamiento, la CONAIE convocó un levantamiento el día 21 de enero de 2009 en rechazo a la Ley de Minería y en defensa del agua.¹⁵ Respecto al tema de nuestro interés, la participación de los pueblos y nacionalidades en la administración de las políticas públicas sobre temas indígenas, la distancia política entre el gobierno y las organizaciones es abismal. En junio de 2006 el Congreso Nacional aprobó una Ley Orgánica sobre las instituciones indígenas en el Ecuador impulsada por iniciativa de la CONAIE y de sus diputados. En esta ley se unificaba al Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y

13 Luego, el gobierno emitió un decreto para separar del cargo a los docentes que no se presentaron a la evaluación, cfr. Decreto Ejecutivo No. 1740, 25.05.2009.

14 Al momento de escribir estas líneas el conflicto continúa. Una estimación preliminar es que alrededor de la mitad de los maestros acató la resistencia y no asistió a las pruebas en la costa (en la sierra las evaluaciones están pautadas para noviembre), sobre los que pende todavía la amenaza de despido.

15 Éste no es lugar para desarrollar un análisis de la crisis política y organizativa en la que se encuentra la CONAIE. Al respecto cfr. Ospina (2009b).

Pueblos del Ecuador (CODENPE),¹⁶ la Dirección de Salud Indígena (llamada ahora Secretaría Nacional de Salud Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador) y al FODEPI (llamado ahora Fondo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador). Estas entidades públicas eran autónomas y no estaban adscritas a ningún ministerio (Congreso Nacional 2007). Se trataba de organizar y unificar las instituciones nacionales dedicadas a políticas indígenas poniéndolas bajo la autoridad de las organizaciones. En las antípodas de esta idea, el gobierno ciudadano eliminó la autonomía de todas las instituciones indígenas y puso todas las políticas bajo la autoridad de los ministros respectivos. Este conflicto se acentuó a fines de enero de 2009 con el anuncio de que no se le entregarían fondos al CODENPE (12 millones de dólares) y que se aceleraría su conversión en el “Consejo Nacional por la Igualdad” previsto en los arts. 156 y 157 de la Constitución de 2008, cuyo directorio estará formado paritariamente por representantes gubernamentales y sociales y su presidente será el delegado del ejecutivo (es decir, con voto dirimente).

Podría seguir extendiéndome en cómo esta concepción del Estado excluye sistemáticamente a las organizaciones sociales y su “corporativismo”. No es necesario. Basta decir que se trata de una conducta y una política sistemática. Hay que señalar que en la práctica legislativa de la *revolución ciudadana*, las justificaciones del cambio corren por dos senderos ligeramente diferentes a las tesis de Fernando Bustamante: el corporativismo es acusado de un particularismo que hace daño al Estado y a las políticas estatales al hacerles perder su vocación nacional y de largo plazo. El argumento se expresa así: los grupos regulados por el Estado no deben participar directamente ni en el diseño ni en la aplicación de la regulación. Curiosísima comprensión de la democracia: la idea de base es que los sujetos de las políticas públicas no tienen derecho a participar en las decisiones que los afectan. Lo que ocurre en realidad es que la revolución ciudadana extiende el principio de funcionamiento del poder judicial en el régimen liberal (la “independencia” y “neutralidad”) a la representación democrática como si fueran lo mismo: ¿no es precisamente el principio básico de la demo-

16 El CODENPE fue creado en el año 1998 como un organismo estatal autónomo encargado de definir políticas para los pueblos y nacionalidades indígenas. En su directorio las organizaciones indígenas tenían mayoría.

cracia que la decisión pública la deben tomar precisamente los afectados por ella o sus representantes? La idea más mistificadora del Estado liberal, neutro e independiente, velando por el interés de todos, convertido en dogma. Las instituciones encargadas de la dirección política del Estado tratadas como si fueran la Contraloría General del Estado.

En la práctica política esto ha significado olvidar el *otro* argumento de Bustamante: que el fin de la participación de las organizaciones sociales en las decisiones sobre la política pública es “por su bien”, es decir, en beneficio de su autonomía, fortaleza y vitalidad. La práctica de la *revolución ciudadana*, a contravía de la declaración de su ideólogo, no ha sido “independizar” las organizaciones de la tutela del Estado. Todo lo contrario. La revolución ciudadana ha actualizado y reforzado (en lugar de derogar) el reglamento de 2002 que regula la aprobación y la disolución de las organizaciones previstas en el código civil. En marzo de 2008 introdujo el “literal b)” en el artículo 13 como causal de destitución:

Son causales de disolución de las organizaciones constituidas bajo este régimen, a más de las establecidas en el Estatuto Social, las siguientes:

- a) Incumplir o desviar los fines para los cuales fue constituida la organización.
- b) Comprometer la seguridad o los intereses del Estado, tal como contravenir reiteradamente las disposiciones emanadas de los Ministerios u organismos de control y regulación.¹⁷

Basado precisamente en el argumento de que “no cumplía sus fines”, pero además, que no había “coordinado” con el Ministerio de Salud, expropiando a los propios asociados el derecho de decidir si las organizaciones que ellos fundaron cumplen o no sus fines, retiró la personería jurídica de Acción Ecológica, organización no gubernamental

17 “Reglamento para la aprobación de estatutos, reformas y codificaciones, liquidación y disolución y registro de socios y directivas de las organizaciones previstas en el código civil y en las leyes especiales”, publicado en el Registro Oficial 660 del 11.09.2002, artículo 13; “Reformas al Reglamento para la aprobación de estatutos, reformas y codificaciones, liquidación y disolución y registro de socios y directivas de las organizaciones previstas en el código civil y en las leyes especiales”, Decreto Ejecutivo 982, 25.03.2008, art. 7.

(ONG) que viene acompañando las luchas anti-extractivistas en el país. Ante el escándalo nacional e internacional, el gobierno ciudadano dio un paso atrás en la medida.¹⁸ Todos los ministerios han enviado comunicaciones a las organizaciones civiles bajo su tutela, recordando la vigencia de los artículos citados, y dando un plazo de seis meses para el registro de las organizaciones.¹⁹ Como vemos, no se necesita adorar al corporativismo para buscar el control de las organizaciones sociales y civiles desde el Estado.

Sin embargo, se presenta otro problema más espinoso. Eliminados los gremios y las representaciones organizadas como base para la “participación ciudadana”, ¿qué mecanismos ha inventado la *revolución ciudadana* para canalizarla? El gobierno habla constantemente de la democracia participativa y solo hay que hojear la Constitución de 2008 para encontrar la palabra omnipresente en el texto de los más de 400 artículos que la componen. En otro momento he mostrado cómo el gobierno de Alianza País rechaza las manifestaciones, levantamientos y huelgas y también cómo ha carecido de un partido político organizado que permita la participación de sus miembros en la definición de las políticas públicas (Ospina 2009a).²⁰ Excluidos ambos mecanismos tradicionales de participación social ¿cómo se piensa hacerla funcionar ahora?

Aparte de los mecanismos propios del sistema liberal (votar, designar representantes y esperar que lo hagan bien), de presentar solicitudes, de hacer pedidos y ocasionalmente de ser invitados a talleres o reuniones convocados por las entidades de gobierno, el único mecanismo alternativo de participación ciudadana en la toma de decisiones públicas es el inventado a propósito de la creación del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social (CPCCS). Este Consejo, creado en la Constitución de 2008, tiene a su cargo la designación de las comisiones ciudadanas que nombrarán a los titulares de los organismos de control del Estado (a los titulares de la Defensoría Pública,

18 Cfr. Ministerio de Salud Pública. Acuerdo Ministerial n° 00157 del 02.03.2009.

19 Cfr. p.ej., el Ministerio de Educación, Oficio No. 1695-DAJ-2009, del 23.06.2009.

20 Baste por el momento señalar un botón de muestra: con motivo de una prueba de evaluación del rendimiento académico de colegios y escuelas del país, el presidente dijo que pertenecían a los estudiantes “más bulliciosos y revoltosos, que primero deberían hacer una revolución académica”, *El Comercio*, 04.06.2009.

de las Superintendencias, del Consejo Nacional Electoral, del Tribunal Contencioso Electoral, de la Procuraduría General, entre otros). Este Consejo no es nombrado por la Asamblea Nacional (organismo de representación política en el régimen liberal) ni por delegados de organismos gremiales o asociativos, propios del denostado corporativismo:

La selección de las consejeras y los consejeros se realizará de entre los postulantes que propongan las organizaciones sociales y la ciudadanía. El proceso de selección será organizado por el Consejo Nacional Electoral, que conducirá el concurso público de oposición y méritos correspondiente, con postulación, veeduría y derecho a impugnación ciudadana, de acuerdo con la ley (Asamblea Nacional Constituyente 2008: art. 207).

Un “concurso de méritos y oposición” que se llevó a cabo, por mandato constitucional, por primera vez, entre noviembre de 2008 y el 26 de enero de 2009 para seleccionar a un CPCCS provisional. El concurso consistió en la presentación de currículos con sus debidas certificaciones de estudios y trabajos, realización de exámenes de conocimientos, asignación de puntajes por méritos, y, finalmente, recalificación de carpetas de postulantes luego del cuestionamiento del procedimiento por el propio presidente de la República.²¹ Para la designación de los directivos de las instituciones de control, el Consejo deberá nombrar “comisiones ciudadanas”. ¿Cómo se forman?

Para cumplir sus funciones de designación el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social organizará comisiones ciudadanas de selección, que serán las encargadas de llevar a cabo, en los casos que corresponda, el concurso público de oposición y méritos con postulación, veeduría y derecho a impugnación ciudadana.

Las comisiones ciudadanas de selección se integrarán por una delegada o delegado por cada Función del Estado e igual número de representantes por las organizaciones sociales y la ciudadanía, escogidos en sorteo público de entre quienes se postulen y cumplan con los requisitos que determinen el Consejo y la ley. Las candidatas y candidatos serán sometidos a escrutinio público e impugnación ciudadana. Las comisiones serán dirigidas por uno de los representantes de la ciudadanía, que tendrá voto dirimente, y sus sesiones serán públicas (Asamblea Nacional Constituyente 2008: art. 209).

Ciudadanos escogidos por sorteo que organizarán concursos de oposición y méritos y asignarán los puntajes en los exámenes correspon-

21 “Consejeros de ‘Quinto poder’ serán posesionados esta tarde”, *El Telégrafo*, 26.01.2009.

dientes a los candidatos para el control de las instituciones públicas. El mismo mecanismo (concurso, méritos y veeduría, basado en currículum y exámenes) fue propuesto, como vimos, en la Ley de Soberanía Alimentaria y aprobado para la conformación de la representación de los jubilados al Banco del Instituto de Seguridad Social.²² En lugar de que las organizaciones de jubilados escojan su representante, éste queda al arbitrio del Consejo de Participación Ciudadana. Si la desconfianza en las organizaciones es tan aguda, tal vez la revolución ciudadana podría mostrar algún interés por la democracia y proponer un sistema de voto universal entre todos los jubilados para escoger su representante. Nada de eso: concurso de oposición basado en méritos individuales.

Un mecanismo similar está propuesto en el proyecto de Ley de Educación Superior, donde se elimina el Consejo de Universidades y Escuelas Politécnicas, dirigido por los rectores, y en su lugar se crea una “Secretaría” cuyo directorio está compuesto paritariamente por representantes del ejecutivo y de la ciudadanía. En lugar de los rectores, estos “ciudadanos” serán escogidos por méritos y concurso. Como dice el artículo 181 del anteproyecto de Ley, “no podrán ser candidatos las autoridades académicas o administrativas de los organismos o instituciones objeto del control y regulación del sistema” (SENPLADES 2009b: arts. 179-184). Basados en esta peculiar concepción de la “democracia participativa”, ni los rectores (que, recordémoslo, fueron nombrados en elecciones) ni representantes de docentes, estudiantes o trabajadores, sino “ciudadanos” presuntamente independientes. Mientras tanto, el poder ejecutivo se reserva la mayoría en el sistema de educación superior con el argumento de que la “autonomía” universitaria se aplica a cada universidad pero no al “sistema” de educación superior.²³

22 La ley que crea el Banco del IESS fue aprobada a inicios de abril de 2009, “La Ley del Banco del IESS se aprobó ayer”, *El Comercio*, 07.04.2009: “El Directorio del Banco del IESS estará constituido por cuatro miembros: dos representantes de los afiliados, uno activo y otro pasivo; el delegado del Presidente de la República y el Presidente del directorio”.

23 Todavía no se ha hecho público el mecanismo de participación ciudadana en el “Consejo Nacional de Planificación” previsto en el artículo 279 de la Constitución. Solo conocemos el Decreto Ejecutivo 1577 del 11.02.2009 que establece un Consejo de Planificación provisional que aprobará el Plan Nacional de Desarrollo de los próximos cuatro años, formado exclusivamente por representantes estata-

¿Qué tenemos entonces como mecanismo alternativo de participación ciudadana en lugar de las representaciones corporativas? Los méritos individuales representados en la carpeta de antecedentes profesionales y el puntaje de un examen de conocimientos. Los ideales de ascenso social de los técnicos de clase media convertidos en ley de la república. No se trata de ideologías políticas, ni de representación de grupos organizados, o de representatividad social. Se trata del “mérito” personal y de la “independencia” frente a los intereses particulares. Una persona individual, capaz, inteligente, exitosa, sin lazos con ningún grupo ni interés gremial, será capaz de velar por el interés de todos. Faltó añadir que obtendrán mayor puntaje si son huérfanos y sin amigos. La abstracción del “ciudadano” que vela por el interés público, en lugar del interés particular, si tiene el conocimiento suficiente, convertida en fórmula jurídica.

3. Breve historia de un intruso

¿Cómo entender esta cruzada anti-corporativa? Empecemos diciendo que los argumentos gubernamentales para instaurar este curioso sistema de “participación”, dejan perplejos. El primero, que las representaciones gremiales y corporativas son las culpables de los problemas en la calidad de las instituciones estatales, es insólito. Si fuera cierto, las entidades no corporativizadas del Estado como Petroecuador, las escuelas públicas manejadas por el ministerio de educación y los hospitales del ministerio de salud deberían funcionar mucho mejor. No es ni remotamente el caso. De hecho funcionan igual o peor. Los hospitales del ministerio de salud no resisten la comparación con los hospitales del IESS. Asimismo, aunque ambas tienen estándares lamentables, las escuelas rurales de educación bilingüe son iguales o mejores que las escuelas rurales regulares. El segundo, que la participación de grupos corporativos en la administración de las políticas públicas ha degenerado en el control de “mafias” a favor del interés particular de tal o cual gremio (la CONAIE, la UNE o cualquier otro), no justifica eliminarlos. En efecto, incluso si eso ha ocurrido, no es una razón suficiente para abdicar del principio de manejo social o el co-manejo de cier-

les (y mayoría aplastante del gobierno central) (artículo 2). Es un decreto evidentemente inconstitucional a menos que se considere que los gobiernos locales son los representantes de la “participación ciudadana”.

tas áreas basadas en la participación de los grupos organizados. Con el mismo argumento de la ineficiencia e ineptitud de las instituciones públicas, los ideólogos neoliberales plantearon que debían pasar a manos privadas. No hay duda de que las entidades públicas funcionan penosamente, pero de lo que se trata es de depurarlas y mejorarlas, no de eliminarlas. De manera análoga, en el caso de la participación organizada en el manejo de instituciones públicas, se trata de buscar mecanismos para asegurar una mejor participación democrática y una mayor representatividad de las organizaciones sociales en lugar de expropiar su autoridad en beneficio del gobierno central. El tercero, que el mecanismo de la participación de ciudadanos individuales, seleccionados en base a un concurso de méritos es mejor que el basado en las organizaciones sociales, es indefendible como mecanismo para profundizar la democracia. En efecto, ese mecanismo se desinteresa completamente por la representatividad de los delegados ciudadanos. ¿Ante quién responden estos ciudadanos que no tienen relación con los interesados en la política pública particular? ¿Qué mecanismos de control y consulta tienen por parte de grupos sociales que ni siquiera los eligieron? En lugar de mejorar la representación y fortalecer la organización social, se las elimina destruyendo todo incentivo a la asociación y la participación organizada. En lugar de buscar “representantes” de la ciudadanía, se crea un sistema de acceso a empleos públicos temporales. A la larga, el incentivo no es para construir organizaciones representativas sino para que cada ciudadano estudie una maestría.

Así pues, si los juzgamos a partir de los fines a los que dicen aspirar, los argumentos políticos esgrimidos por el gobierno son delezna- bles. ¿Qué pensar de los argumentos teóricos? “Corporativismo” es una de esas malas palabras de las ciencias políticas que han inundado con fuerza mediática los discursos políticos, como el “clientelismo” o el “populismo”. Recojamos las dos dimensiones del término planteadas por Fernando Bustamante. **En primer lugar**, como un conjunto de *demandas sociales particularistas*. Este es el principal sentido en el que Antonio Gramsci utilizaba el término. El político italiano llamaba a la etapa en la que los grupos sociales adquirían consciencia de su unidad y solidaridad interna en el plano exclusivamente económico y de corto plazo, la “fase económico-corporativa”; mientras que la etapa

en la que tomaban plena consciencia de sus intereses de largo plazo, fue bautizada como la “fase ético-política”.

Pasar de una a otra no es algo mecánico. Al proletariado le correspondía una tarea gigantesca, inédita en la historia humana: tenía que convertirse en clase dirigente de la política y del Estado sin haber sido nunca dominante en el plano económico. Esa tarea colosal exigía un acopio de autoridad cultural sin precedentes. Ninguna clase social en el pasado había logrado, o siquiera se había planteado, una hazaña semejante:

[...] jamás en la historia se ha visto que una clase dominante [el proletariado en Rusia] estuviera en su conjunto en condiciones de vida inferiores a las de determinados elementos y estratos de la clase dominada y sometida. Esta contradicción inaudita es la que ha reservado la historia para el proletariado [...]. Pero el proletariado no puede llegar a ser clase dominante si no supera esa contradicción con el sacrificio de sus intereses corporativos, no puede mantener la hegemonía y su dictadura si no sacrifica, incluso cuando ya es dominante, esos intereses inmediatos a los intereses generales y permanentes de clase.²⁴

La dificultad es “inaudita” precisamente porque la historia de las clases subalternas es “disgregada y episódica” mientras que las clases dominantes encuentran su unidad histórica en el Estado, que es la principal herramienta para trascender sus intereses más inmediatos y sus objetivos más egoístas. A veces, el interés general y de largo plazo de la propia clase dominante no coincide con los intereses inmediatos de los grupos que la conforman. Entonces, su interés general debe imponerse, de ser necesario, por la fuerza y, a veces, remontando la férrea oposición de muchos de sus miembros. Nótese que en la concepción de Gramsci, el Estado universaliza las demandas particulares de las clases mientras que en la interpretación de Bustamante, los gremios terminan por particularizar las políticas públicas del Estado.

¿Cómo pueden hacer las clases subalternas para lograr esa hegemonía cultural y esa conciencia que trascienda sus intereses locales más inmediatos cuando nunca llegan a disponer de las herramientas formidables del Estado? Gramsci estudió con detalle varios procesos históricos buscando una respuesta a las vías de creación de esa nueva cultura. Estudió el paso del Renacimiento a la Reforma como un mo-

24 Esta cita es parte de una carta escrita antes de ser apresado a propósito de las divisiones en el PCUS a nombre del Buró Político del PCI: “Al Comité Central del Partido Comunista Soviético”, en Gramsci (1998: 294).

mento crucial de popularización de una nueva concepción del mundo, con sus pérdidas de refinamiento estético pero con sus formidables ganancias de movilización social. Estudió los mecanismos mediante los cuales la Iglesia católica pudo transformar una ideología compleja y sofisticada en un sentido común popular con el recurso a las tradiciones paganas y a la adaptación de los saberes locales. La tarea histórica del proletariado era siempre más formidable que las que enseñaban esas analogías históricas; y de lejos más profunda y revolucionaria. Enfrentaba obstáculos más desafiantes. En sus abundantes y conocidas notas sobre los intelectuales, Gramsci buscaba insistentemente una fórmula para cumplir el trabajo. Los intelectuales *orgánicos*, es decir, aquellos permanentemente ligados a las clases subalternas, ocupaban la primera fila en el cumplimiento de esa tarea gigantesca. Y a la cabeza de todos, el “intelectual colectivo”, el “nuevo Príncipe”, el partido político.²⁵ A contravía del pensamiento de Gramsci, los intelectuales universalizantes, según Alianza País, deben estar *desligados* de los movimientos y organizaciones sociales para no contaminarse de su particularismo.²⁶

Sobre la base de esta primera dimensión del término, se puede concluir que todos los actores sociales son “corporativistas” en grados variados porque todos tienen intereses particulares por defender. Como parte de su búsqueda de hegemonía, cada grupo o clase presenta su interés particular *como si fuera* el interés general. La fórmula para “trascender” los intereses particularistas jamás incluyó en Gramsci desechar la “fase corporativa”, porque es imposible. ¿En qué lugar del mundo habita ese “ciudadano” ideal que se despoja de su ser social y se eleva sobre sus particularismos para defender el interés público?

25 Las referencias a todos estos temas en la obra de Gramsci están dispersos a lo largo de sus *Cuadernos de la cárcel*. Las notas sobre renacimiento y reforma en Gramsci (1984: 178-179); las notas sobre la Iglesia y el sentido común popular en Gramsci (1986: 245-261); las notas más teóricas sobre el papel de los intelectuales y el “nuevo Príncipe” se encuentran en Gramsci (1986: 353-382); sobre la “fase económico corporativa” de la constitución de las clases, cfr. Gramsci (1999: 13-18, 32-47).

26 El esfuerzo por superar el “particularismo militante” es parte de la reflexión de todos los militantes e intelectuales ligados al trabajo de base. Ninguno de ellos, sin embargo, supone que para lograrlo hay que ser “independientes” de los grupos organizados. Cfr. p.ej., la reflexión de David Harvey (2007: 174-203) sobre el pensamiento de Raymond Williams.

Ese ser, el “ciudadano”, inexistente en la vida práctica y la experiencia histórica, es tan solo una mistificación del pensamiento liberal. Lo que ocurre es que lograr la *hegemonía* implica considerar, aunque sea parcialmente, el interés de los demás, porque para conseguir los intereses propios es necesario hacer alianzas, desactivar adversarios y consolidar las propias fuerzas. El punto, entonces, no es denostar el corporativismo, que es una condición de la existencia de las clases subalternas, sino probar las herramientas que sirven para irlo superando en la práctica política. ¿Cómo superarlo sin la prueba de fuego de la práctica política misma? ¿No puede ser la propia participación en el Estado, con sus exigencias de universalización, una de las más importantes de esas herramientas? Pisamos aquí el terreno opuesto al de los teóricos de la revolución ciudadana.

Decíamos que había *una segunda forma* de entender el corporativismo: como *un modelo de organización del Estado basado en representaciones gremiales*. Este modelo está ligado al pensamiento conservador por dos de sus características de nacimiento. Por un lado, su lazo con el *organicismo*, es decir, con la consideración de la sociedad como un “cuerpo”, un todo orgánico relativamente armónico que se opone al individualismo liberal; y, por otro lado, con las tradiciones de representación *por corporaciones* del antiguo régimen: las ciudades, el clero, la nobleza.²⁷

Durante la monumental crisis del liberalismo en las primeras décadas del siglo XX, este pensamiento conservador se vinculó de manera sorpresiva con un conjunto de demandas de participación de sectores sociales empobrecidos y despojados de poder político que siempre encontraron en la organización colectiva la única forma de defender sus intereses y concretar sus demandas. La razón por la cual pudo realizarse ese vínculo un tanto extraño fue que los grupos conservadores percibieron la amenaza de demandas sociales crecientes que necesitaban canalizarse políticamente. De no hacerlo, podían radicalizarse de la mano de la creciente agitación anti-capitalista que planeaba en el horizonte. En palabras de Juan Pan-Montojo (2005: 322-323), que analiza las vertientes y realizaciones del corporativismo español

27 Los trabajos clásicos sobre el corporativismo y el neo-corporativismo en Europa son los de Schmitter (1974; 1992: especialmente pp. 25-92) y Williamson (1989). Ver un cómodo resumen en Jessop (1999: 404-410).

de inicios del siglo XX que terminaría con las instituciones del franquismo:

Las argumentaciones corporativistas fueron elaboradas como respuesta a dos problemas íntimamente vinculados: la irrupción de las “masas” en la vida política y la progresiva agudización de las tensiones clasistas conocidas en la época como “cuestión social”. El corporativismo se concebía en ocasiones como una fórmula de corrección del sistema político liberal y en otras como una vía para su superación radical.

En un contexto de crisis en la representación y de conflicto social ascendente, muy variados grupos y tendencias políticas esbozaron propuestas corporativistas en la España posterior al “desastre” de 1898. Hubo “católicos sociales” con proyectos reformistas y de organización de un movimiento obrero y campesino católico; el “carlismo”, como expresión del legitimismo antiliberal, que planteaba una cámara alta con representación de la nobleza y la iglesia, y la baja para las ciudades y gremios; el maurismo neoconservador (de Maura); los “institucionistas” que respaldaban las reformas sociales y buscaban una combinación de instituciones corporativas con vías de representación de los individuos vinculados primero al socialismo de cátedra y luego, y sobre todo, a la economía social propugnada por el solidarismo francés; y, finalmente, el corporativismo de las asociaciones profesionales y sectoriales, que desarrollaron discursos poco articulados y sin pretensiones universales explícitas, pero que buscaban un corporativismo de conciliación social y reformista (Pan-Montojo 2005: 308-313).

A la vista de esta amplia variedad de tendencias, reducir el corporativismo al fascismo, al conservadurismo o a la simple cooptación olvida el elemento popular que, por vías corporativas, llevó tanto a la política de “conciliación” y “negociación” de clases propugnada por el pensamiento y la práctica de Franklin D. Roosevelt,²⁸ como a la particular apropiación que de ambos hicieron en América latina variados movimientos anti-oligárquicos y de masas durante el siglo XX como el peronismo (Argentina), el cardenismo (México) y el varguismo (Brasil).

28 El análisis del corporativismo como forma de Estado y su lazo con el “fordismo” también fue estudiado por Antonio Gramsci en sus notas sobre el americanismo (2000, 6: 61-95).

La sociología clásica latinoamericana suele identificar el fin del Estado oligárquico con el surgimiento del “populismo”. En ocasiones con este término se designa una fase o un período histórico. En otras, sirve para designar un tipo de movimiento político específico que a veces se apoderó del gobierno por breves períodos o que no lo hizo en absoluto (por ejemplo el gobierno de Gabriel Terra en Uruguay, el del primer Ibáñez en Chile o el Partido Aprista Peruano de Víctor Raúl Haya de la Torre). En otros casos designa una heterogénea alianza de clases que controló ciertos gobiernos y dejó una huella profunda en los Estados y sistemas políticos como el varguismo en Brasil, el peronismo en Argentina o el cardenismo en México. Esta alianza integraba inestablemente a sectores populares, caudillos regionales, militares nacionalistas y sectores de la burguesía radicalizada en variables proporciones y con distintos grados de coherencia programática. Por último, a veces se usa el término para designar a un tipo de liderazgo caudillesco y carismático que moviliza el entusiasmo de masas más o menos irreflexivas seducidas por un discurso maniqueo que opone la oligarquía al pueblo.²⁹

En realidad, hay un lazo genético entre los movimientos populistas del siglo XX y los Estados corporativos. En los casos de movimientos populistas victoriosos fue posible fundar Estados corporativos duraderos. Allí donde esos movimientos sufrieron derrotas, cooptación o desintegración, sus herencias estables se perciben aquí y allá en la legislación y en las prácticas estatales, pero no dejaron un tipo de Estado estable. El corporativismo sirvió para integrar social y políticamente a las masas movilizadas por el desarrollo y la industrialización. Apareció como una fórmula viable y nacionalista en todo el continente. Pero no todos los Estados latinoamericanos hicieron de los vínculos corporativos su herramienta esencial de hegemonía.

En los Estados corporativos la relación fundamental con la sociedad civil es la que se establece con *colectivos organizados*, pero dicha

29 Algunas de estas variantes del uso del término han sido resumidas por Ibarra (2004: 129-138). La bibliografía sobre este período y estos países es extensa, al igual que la controversia sobre las relaciones entre los sistemas políticos y la industrialización. Cfr. Touraine (1988: 139-170), Zapata (2001), Cardoso/Faletto (1969), Fausto/Devoto (2004); Thorp (1998). Guillermo O'Donnell's es el trabajo clásico sobre las alianzas sociales que subyacen al proceso de industrialización y al papel jugado por el sindicalismo en Argentina (1976; 2004: 57-67).

relación, como recuerda Fernando Bustamante, no está basada en la independencia política sino en la búsqueda de *la subordinación* y una *lealtad* similar a la que se reclama de los súbditos o de las clientelas. Estos colectivos fueron generalmente grandes sindicatos de obreros urbanos, de empresas estatales, las organizaciones campesinas de base territorial y los gremios empresariales. En los Estados corporativos la sociedad civil, el Estado y el sistema político forman un híbrido indiferenciable. El Estado centralizó y controló una ciudadanía tutelada. “El sistema político se confunde con el Estado, el gran acumulador y distribuidor del producto del trabajo social” (Zapata 2001: 38). Cardoso/Faletto (1969: 155) lo expresaron mejor que nadie, aunque lo refirieron a una época de la cual, en realidad, no alcanzaban a distinguir todavía los perfiles: “El Estado ejerció funciones más amplias que las de institución jurídica o expresión política de clases organizadas; funcionó como organización política misma de las clases”. Los ejemplos clásicos son la subordinación del sindicalismo mexicano al PRI y del sindicalismo argentino al Partido Justicialista. Pero esa relación no fue de subordinación absoluta, sino que exigió múltiples negociaciones y, sobre todo, dejó como herencia una serie de poderosas organizaciones obreras y gremiales articuladas por rama de actividad en distintos niveles territoriales.

¿Fue o es el Ecuador un “Estado corporativo” en este segundo sentido del término? Es posible proponer la existencia de cuatro mecanismos principales de comunicación entre el Estado y la sociedad. Esos mecanismos refieren tanto a la “representación” política de los grupos, clases y sectores que componen la sociedad, como a la canalización de beneficios materiales que sirven para garantizar el apoyo político y cultural (la hegemonía). Todos ellos existen en grados variables en todos los Estados latinoamericanos aunque dependiendo del caso, algunos tienen más fuerza que otros y ordenan las funciones de los demás. El primero es el modelo “universalista” propio de las doctrinas liberales clásicas (para la representación política) y de las doctrinas socialistas (para la canalización de beneficios materiales). El segundo es el modelo “focalizado” propio de las doctrinas neoliberales (para la canalización de beneficios materiales) y de la acción afirmativa de minorías desfavorecidas (aplicada también para la representación política de mujeres, minorías étnicas, y jóvenes). En este modelo, el mercado resuelve los problemas materiales de todos los individuos

y el Estado aparece subsidiariamente allí donde hay personas o grupos que no pueden hacerlo. El tercero es el modelo “corporativo”, basado en la canalización de beneficios materiales y eventualmente representación política a través de colectivos gremiales organizados. El cuarto es el modelo “clientelar”, basado la canalización de bienes y servicios a través de individuos o redes informales (típicamente redes familiares o creadas sobre el modelo de las relaciones de parentesco) a los que se reclama una lealtad política firme.

Todas estas herramientas están enormemente extendidas y es difícil encontrar algún país o alguna región donde no se utilicen sistemáticamente. Lo importante es la modulación particular que estos mecanismos de extensión de la hegemonía tienen en cada Estado y en cada período. Aunque el Ecuador, como cualquier Estado moderno, incluye algunos rasgos corporativistas en su sistema político y en su aparato formal, al ponerlo en perspectiva latinoamericana, resulta indefendible la tesis de que el corporativismo es uno de sus rasgos esenciales o dominantes. Ninguna presencia remotamente parecida a la que observamos en México, Brasil o Argentina. Ni organizaciones obreras por rama de actividad, ni manejo sindical de los fondos de pensiones, ni aparatos organizativos institucionalizados y masivos. En su mejor momento, la tasa de sindicalización en Ecuador llegó al 15% de la población trabajadora, y se estima que luego de las reformas liberales de los años 1990 cayó por debajo del 5% (Ibarra 2008: 4).

Lo que ha predominado históricamente en el país es más bien el modelo clientelar. En otros trabajos lo he llamado *Estado transformista*. El origen de los vínculos privilegiados que establece con la sociedad es también conservador y proviene de las relaciones de poder paternalistas típicas de las haciendas pre-capitalistas. Se trata de relaciones clientelares donde el sujeto de dichas relaciones puede ser el individuo, la familia o las asociaciones que se basan en la extensión de las relaciones de parentesco. En cierta forma, se parece al carácter individual y atomizado del ciudadano, pero lo transforma en algo parecido a lo que el Estado corporativo hace con los colectivos: un sujeto que debe expresar subordinación política y lealtad en el comportamiento. Esto tiene sus raíces históricas en el siglo XX: la modernización fue comandada por las elites tradicionales acaudilladas por José María Velasco Ibarra, que se opuso constantemente a las soluciones

corporativas y que las aceptó solo a regañadientes cuando no tuvo más remedio como una concesión a los grupos subalternos movilizados.³⁰

Las soluciones corporativas a la crisis de representación y a la necesidad de resolver la “cuestión social” crecieron en Ecuador ante todo durante los gobiernos militares progresistas del siglo XX y nunca llegaron a ser controladas por el Estado ni por un partido dominante.³¹ Fueron, por lo tanto, ante todo, una expresión de corporativismo “social” con cierto apoyo estatal. En realidad, esos rasgos corporativos fueron “clientelizados”, es decir, informalizados, fragmentados al límite y dispersados en redes familiares y lealtades extremadamente personalizadas. Apenas subsisten elementos corporativos en la organización sindical del sector público, donde sobreviven los restos de los sindicatos más importantes del país; en la Ley de Comunas de 1938, todavía vigente y que tuvo gran importancia en la emergencia del movimiento indígena ecuatoriano; en una parte de la organización del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS); y en la estructura institucional y empresarial de las Fuerzas Armadas.

Vivimos actualmente una crisis de representación análoga a la que se vivió en la primera mitad del siglo XX. Como hace un siglo, los partidos tradicionales no alcanzan a expresar y representar la variedad creciente de las sociedades y las demandas acumuladas de los nuevos actores políticos. Como ayer, esos actores, movimientos y organizaciones populares quieren representarse directamente, sin intermediarios. No son “corporativistas” por decisión doctrinaria, sino por instinto político. La patente debilidad del corporativismo ecuatoriano no ha sido sino el reflejo de la debilidad de las organizaciones populares en la coyuntura histórica de construcción del Estado moderno. En efecto, si comparamos la situación en estados verdaderamente corporativos, las concesiones materiales y simbólicas a poderosos sindicatos agrarios o de rama suelen ser mayores que a las clientelas dispersas y fragmentadas propias de un Estado transformista. La base social y material para la autonomía política en organizaciones nacionales por sector o por regiones, suele ser más favorable que en las redes informales y familiares que han predominado en el Ecuador. Con todas sus

30 He tratado ya esta hipótesis con más detalle en Ospina (2005; 2006a; 2006b).

31 Valeria Coronel (2009: 323-364) ha analizado recientemente estas propuestas corporativas en los años 40 como fruto de alianzas inestables entre militares, intelectuales radicalizados y organizaciones populares.

conocidas limitaciones, esta segunda forma de corporativismo, que no tiene por qué eliminar los mecanismos liberales del Estado moderno, puede ofrecer una base necesaria y mejor, aunque no suficiente, para avanzar en la superación de la primera. Los mejores ejemplos de participación ciudadana a nivel local en el Ecuador de inicios del siglo XXI, los del municipio de Cotacachi y de la provincia de Tungurahua, se basan en la participación corporativa de sectores organizados.³² Esa participación organizada no es suficiente para resolver los problemas de la democracia ni de la agregación de las demandas particulares en un proyecto común de largo plazo, pero es una condición necesaria para hacerlo. Pero la revolución ciudadana no lo entiende así.

Como es perfectamente conocido, el neoliberalismo concibió a *este* corporativismo como uno de sus principales enemigos e intentó desmontarlo en casi todos los países del continente, provocando la ruptura de los pactos sociales que habían ligado a los Estados latinoamericanos con las organizaciones sociales y llevando a un ascenso de la contestación organizada al nuevo modelo económico.³³ El gobierno de la revolución ciudadana aceleró esta reforma liberal del Estado ecuatoriano pugnando por desmontar las frágiles relaciones corporativistas existentes. Esta vez la reforma goza de una autoridad política mayor que la que tuvo a fines del siglo XX.

4. Conclusiones

Llevadas hasta sus últimas instancias epistemológicas, una diferencia crucial separa la concepción liberal de la teoría marxista del Estado. Para la primera, el Estado es ante todo un terreno de disputa, un árbitro más o menos neutral, un conjunto de reglas que trazan la cancha para el juego conflictivo, pero controlado, de los actores políticos y

32 Para el caso de Cotacachi, cfr. Ospina (2006c); para el caso de Tungurahua, cfr. Hernández (2009).

33 Durante el gobierno de Carlos Saúl Menem se produjo la ruptura en Argentina; durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, en México; durante la dictadura militar de 1964, en el Brasil que vio nacer el sindicalismo autónomo entre los metalúrgicos; y durante la implantación de las políticas de erradicación de la coca en el Chapare boliviano, con Víctor Paz Estenssoro, Hugo Bánzer y Gonzalo Sánchez de Lozada, que dio muerte al “pacto militar campesino” surgido originalmente en los años 1960. Cfr. sobre Bolivia, Stefanoni/Do Alto (2006); sobre Argentina, Levitsky (2005); sobre Brasil, Fausto/Devoto (2004); sobre México, Anna et al. (2003) y Dietz (2005).

sociales. Para la segunda, en cambio, el Estado es, al final del día, el resultado de un pacto de dominación social al servicio de una clase que impone sus intereses a las demás como si fueran las reglas al servicio de todos. En sus mejores momentos ni liberales ni marxistas niegan la existencia de la dimensión estatal que resalta el otro. Pero las consecuencias políticas divergentes de esta distinción de última instancia difícilmente pueden exagerarse.

El gobierno de la revolución ciudadana ha apostado por construir un Estado liberal eficiente, fuerte, con capacidad de regular la economía y de controlar el funcionamiento de la sociedad. No lo ha logrado, por supuesto, pero el diseño de ese proyecto emerge con toda claridad de su agenda de más de dos años. ¿Cuál es el contenido social (de clase) de ese proyecto de Estado fuerte? Los ciudadanos que empujan este proyecto de Estado han pugnado por erradicar todas las “mafias” de las instituciones públicas y han pontificado contra todos los “privilegios” de cualquier grupo particular. En la práctica, esa erradicación ha consistido en eliminar por igual la presencia y el poder de maestros, sindicatos de trabajadores, organizaciones indígenas, gremios de profesionales o asociaciones empresariales. El Estado no les pertenece. Es la propiedad de “todos”.

Pero en una sociedad de clases, fracturada por las desigualdades y las contradicciones de intereses opuestos, ¿qué significa eso? ¿Quiénes y cómo pueden expresar y dirimir la hegemonía política y cultural? En una época como la actual, de aguda crisis en los sistemas de representación y de profundo hastío frente a la participación política, el gobierno cierra las puertas del Estado a los sectores organizados y no les ofrece nada a cambio. Ni siquiera ha construido un partido político, que sería la alternativa liberal clásica (y marxista) a la necesidad de representación. Solamente les promete que sus peticiones, debidamente entregadas en las secretarías de las oficinas públicas, con el sello de la fecha y el número de trámite en la solapa, serán consideradas a su debido tiempo.

Doctrinariamente, esa política no se sostiene si de verdad interesa construir un socialismo de cualquier siglo, pero especialmente luego de las trágicas experiencias del siglo XX. Erik Olin Wright (2006: 92-93) ha propuesto distinguir entre el “capitalismo”, el “estatismo” y el “socialismo” como formas alternativas de asignar, controlar y usar los recursos económicos de una sociedad. En el primero, el control de la

estructura económica está en manos de los propietarios del capital; en el segundo, en manos del Estado; y en el tercero, en manos del “poder social”.

El poder social consiste en la capacidad de movilizar a la gente para realizar voluntariamente acciones colectivas cooperativas de distinto tipo en la sociedad civil. Esto implica que la sociedad civil no se debe entender simplemente como un campo de actividad, sociabilidad y comunicación, sino también de poder real. El poder social se diferencia del poder económico, basado en la propiedad y control de los recursos económicos, y del poder estatal, basado en el control de la elaboración y promulgación de normas y en la capacidad de hacerlas cumplir en determinado territorio. La democracia, en estos términos, puede entenderse como una forma específica de vincular el poder social y el poder estatal: en la democracia ideal, el poder estatal está totalmente subordinado y debe rendir cuentas al poder social. La democracia es, pues, intrínsecamente y de por sí un principio profundamente socialista. Si por “democracia” entendemos la subordinación del poder económico al poder social, el “socialismo” supondría la subordinación del poder económico al poder social (Wright 2006: 92-93).

Desde una perspectiva socialista, el gobierno ciudadano debe ser apoyado en sus esfuerzos por controlar el poder del capital sobre el sistema económico mediante la regulación estatal (la “regulación social-demócrata”, en la terminología de Wright 2006: 99-100), así como en algunas de sus aisladas iniciativas de apoyo a la economía solidaria. Pero debe ser resistido en su obstinada y sistemática voluntad de expropiar a las organizaciones de la sociedad de las herramientas de “poder social” que pueden y deben expresarse en el Estado. Un proyecto socialista solo puede buscar mejorar, perfeccionar y desarrollar esas iniciativas en lugar de trasladarlas al ejecutivo. Este específico “estatismo” de la revolución ciudadana, no puede ser confundido con el socialismo. Sin embargo, no hay que otorgar a la teoría más valor del que tiene. El verdadero problema de la *revolución ciudadana* no radica en la doctrina ni en la teoría subyacente del Estado ¿Dónde radica entonces? Durante la ceremonia de entrega del proyecto de nueva Constitución al ejecutivo el 26 de julio de 2008. En su discurso al país, el presidente Rafael Correa dijo:

Paradójicamente los principales peligros no han venido de una oposición que ni siquiera se cree a sí misma, sino de nuestras propias contradicciones, de esas agendas propias que se metieron por las trasteras, de un falso sentido de democracia que buscó los aplausos de los grupos que precisamente debíamos combatir, de Caballos de Troya que llevaban en su vien-

tre aspiraciones y hasta frustraciones por las que no había votado el pueblo ecuatoriano [...]. Lo dije el 29 de Noviembre del 2007, en la inauguración de esta Asamblea: el mayor peligro para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil. Temo que no me equivoqué, aunque tal vez me faltó añadir el indigenismo infantil.³⁴

En el fondo, el verdadero problema del “corporativismo” para la revolución ciudadana no es doctrinario sino político. La razón del conflicto no es una diferente teoría del Estado, sino, sencillamente, que el gobierno no está dispuesto a negociar el poder ni su proyecto con ningún grupo social organizado. Como dijo Alexis Ponce,

Es necesario romper con el corporativismo, desde luego. Pero el riesgo de esa visión “anti-corporativa” [...] es que el combate al corporativismo va acompañado de una aversión a los movimientos sociales [...]. No se confía en la participación y apertura del proceso a las fuerzas sociales, ciudadanas y partidarias que, corporativizadas incluso, hacen parte de la tendencia, porque aceptarlas obligaría a compartir el poder (Ponce 2008: 8).

Mientras más fuerte sea el grupo organizado y mientras más amplio sea su campo de acción, podría considerarse una mejor oportunidad para construir una visión más amplia y de más largo plazo. Hace falta más de un verdadero corporativismo para superar las visiones estrictamente corporativas. Pero mientras más poderosa sea la organización, mayores concesiones deberían hacerse. Al sopesar la oportunidad y la dificultad, la revolución ciudadana no ha dudado. Nada peor que organizaciones fuertes con agendas propias. Pero, entonces, ¿puede llamarse *socialismo* un proyecto político que no construye el protagonismo organizado de los pobres?

Alejado de los movimientos sociales heterogéneos, descentralizados y débilmente organizados que forman el sustrato político de las clases populares en el Ecuador; afirmando con terquedad una distancia obstinada frente a los grupos empresariales que dominaron el sistema político moribundo que se propuso sustituir; el gobierno ciudadano parece querer sustentarse en el puñado de intelectuales que forman su núcleo dirigente. Un núcleo cada vez más dependiente del liderazgo, la autoridad y el apoyo electoral de la intelectual y académica figura del presidente de la República. Ocurre a veces que los intelectuales se

34 “Los que vinieron con agendas propias se equivocaron”, Discurso de Rafael Correa ante la Asamblea Nacional Constituyente, Montecristi, 26.07.2008, en <www.presidencia.gov.ec> (24.3.2009).

creen el Estado. Y eso causa, eventualmente, complicaciones desagradables a los grupos económicos que *en realidad* son el Estado. Pero los intelectuales son una categoría social inestable sin poder estructural autónomo. Tarde o temprano están obligados a inclinarse de algún lado. Si a la larga no se muestran dispuestos a pugnar por crear las instituciones necesarias para sustentar un auténtico poder popular, terminarán sustentando el poder del capital.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2009): *A propósito de un veto contradictorio. Sobre la ley de soberanía alimentaria*. Quito, inédito.
- Anna, Timothy et al. ([1985] 2003): *Historia de México*. Trads.: A. Solá, J. Beltrán, M. Escudero y M. Chocano. Barcelona: Crítica.
- Asamblea Nacional Constituyente (2008): *Constitución Política del Estado*. Quito: Tribunal Supremo Electoral.
- Asamblea Nacional. Comisión Legislativa y de Fiscalización (2008): *Ley de creación de la Red de Seguridad Financiera*. Quito, 30 de diciembre.
- (2009): *Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria*. Quito, 17 de febrero.
- Bustamante, Fernando (2006): “Sociedad civil y partidos: más allá del corporativismo”. En: *Entre Voces. Revista del Grupo Democracia y Desarrollo Local*, 5. Quito, pp. 25-30.
- Bustamante, Fernando/Durán, Lucía/Andreotti, Ana Cristina (2006): *La sociedad civil en el Ecuador. Una sociedad civil eficaz mas alla de sus debilidades. CIVICUS. Informe Final del Índice de la Sociedad Civil en el Ecuador*. Quito: Fundación Esquel y CIVICUS/Alianza Mundial para la Participación Ciudadana.
- Cardoso, Fernando Henrique/Faletto, Enzo ([1967] 1969): *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Congreso Nacional (2007): *Ley orgánica de las instituciones de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador*, septiembre de 2007.
- Coronel, Valeria (2009): “Orígenes de una democracia corporativa: estrategias para la ciudadanización del campesinado indígena, partidos políticos y reforma territorial en Ecuador (1925-1944)”. En: Kingman Garcés, Eduardo (ed.): *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito: FLACSO/Ministerio de Cultura.
- Correa, Rafael (2007): *Discurso del Presidente de la República en la ceremonia de inauguración de la Asamblea Nacional Constituyente*. Montecristi, 30 de noviembre.
- De la Cruz, Pedro/Cordero, Fernando et al. (2009): *Proyecto de Ley de Régimen de Soberanía Alimentaria*, 21 de enero.

- Dietz, Gunther (2005): "Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica". En: Grey Postero, Nancy/Zamosc, León (eds.): *La lucha por los derechos indígenas en América latina*. Quito: Abya Yala.
- Fausto, Boris/Devoto, Fernando (2004): *Brasil e Argentina: Um ensaio de história comparada (1850-2002)*. São Paulo: Editora 34.
- Gramsci, Antonio ([1930-32] 1984): *Cuadernos de la cárcel*. Vol. 3. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Trad.: A. M. Palos. México, D.F.: Era.
- ([1932-35] 1986): *Cuadernos de la cárcel*. Vol. 4. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Trad.: A. M. Palos. México, D.F.: Era.
- ([1977] 1998): *Escritos políticos (1917-1933)*. México, D.F.: Siglo XXI. Cuadernos de Pasado y Presente 54. Biblioteca Básica del Pensamiento Socialista.
- ([1932-34] 1999): *Cuadernos de la cárcel*. Vol. 5. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Trad.: A. M. Palos. México, D.F./Puebla: Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ([1934-35] 2000): *Cuadernos de la Cárcel*. Vol. 6. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Trad.: A. M. Palos. México, D.F.: Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Harvey, David ([2001] 2007): *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Trad.: C. Piña A. (Cuestiones de antagonismo 44). Madrid: Akal.
- Hernández, Virgilio (2009): *El Nuevo Modelo de Gestión: una forma diferente de ser Gobierno Provincial. Viviendo la Democracia*. Ambato/Quito: Gobierno Provincial de Tungurahua/INTERCOOPERATION/COSUDE/PDDL.
- Ibarra, Hernán (2004): "El populismo en la política ecuatoriana contemporánea". En: Weyland, Kurt/Torre, Carlos de la/Aboy Caries, Gerardo/Ibarra, Hernán: *Releer los populismos* (Serie Diálogos). Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- (2008): *Ecuador: los movimientos sociales y los desafíos del gobierno de Correa*. (Alternatives Sud).
- Jessop, Bob ([1993] 1999): "Corporatism and Syndicalism". En: Goodin, Robert E./Pettit, Philip (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Reimp. Oxford: Blackwell.
- Levitsky, Steven ([2003] 2005): *La transformación del justicialismo. Del partido sindical al partido clientelista, 1983-1999* (Historia y política 5). Trad.: L. Wolfson. Buenos Aires: Siglo XXI.
- O'Donnell, Guillermo (1975): "Acerca del 'corporativismo' y la cuestión del estado". En: *Documentos CEDES/CLACSO*, n° 2. Buenos Aires.
- (1998): *Polyarchies and the (Un)Rule of Law in Latin America* (Working Paper, 254). Notre Dame: Kellogg Institute.
- ([1976] 2004): "Estado y alianzas en la Argentina, 1956-1976". En: O'Donnell, Guillermo: *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Ira reimp. Buenos Aires/México, D.F./Barcelona: PAIDOS.
- Ospina, Pablo (2005): "El peso de la noche: una perspectiva histórica de la crisis política en Ecuador". En: *Ecuador Debate*, 64. Quito: CAAP.

- (2006a): “Rastros de una historia inconclusa”. En: Barriga, Rafael/Barriga, Andrés (eds.): *Velasco: retrato de un monarca andino*. Quito: Odisea Producciones Culturales.
- (2006b): “La crisis del clientelismo en Ecuador”. En: *Ecuador Debate*, 69. Quito: CAAP.
- (ed.) (2006b): *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- (2009a): “Movimientos sociales y participación política. Los movimientos sociales en el Ecuador de Rafael Correa”. En: Montes del Castillo, Ángel (ed.): *Ecuador Contemporáneo. Análisis y alternativas actuales*. Murcia: Universidad de Murcia.
- (2009b): “Nos vino un huracán político”. La crisis de la CONAIE. En: Ospina, Pablo/Kaltmeier, Olaf/Büschges, Christian: *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito/Bielefeld: Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar/Universidad de Bielefeld.
- Pan-Montojo, Juan (2005): “La crisis del Estado liberal, el corporativismo español y su impacto en Latinoamérica”. En: Casaús Arzú, Marta Elena/Pérez Ledesma, Manuel (eds.): *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 303-328.
- Ponce, Alexis (2008): *Ecuador: potencialidades y encrucijadas de la Revolución Ciudadana. Análisis post-referéndum. Versión editada*. Quito: APDH. Inédito, 22 de octubre.
- Romo, María Paula (2008): “¿Cómo es el socialismo del siglo XXI?”. En: *La Tendencia. Revista de análisis político*, 8 (Quito).
- Schmitter, Philippe (1974): “Still the Century of Corporatism?”. En: *Review of Politics*, 36.
- (1992): *Teoría del neocorporativismo. Ensayos de Philippe C. Schmitter*. Trad.: R. Morán. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- SENPLADES (2009a): *Estudio sobre descorporativización del Estado*. Quito, abril, inédito.
- (2009b): *Anteproyecto de Ley Orgánica de Educación Superior*. Documento borrador para discusión en Taller Nacional, 25 de junio.
- Stefanoni, Pablo/Do Alto, Hervé (2006): *La revolución de Evo Morales, de la coca al Palacio*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Thorp, Rosemary (1998): *Progreso, pobreza y exclusión. Una historia económica de América Latina en el siglo XX*. Washington, D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo y Unión Europea.
- Touraine, Alain ([1987] 1988): *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. 3ª reimp. Santiago de Chile: PREALC.
- Williamson, Peter J. (1989): *Corporatism in Perspective*. London: Sage.
- Wright, Erik Olin (2006): “Los puntos de la brújula. Hacia una alternativa socialista”. En: *New Left Review*. Versión en castellano: 41, pp. 81-109.
- Zapata, Francisco (2001): “Las perspectivas de la democracia en América Latina”. En: *Foro Internacional*. Vol. XLI, No. 1.

Actores políticos y espacios públicos

Andrea Blumtritt

**¿A quién le pertenece el espacio público?
La reorganización del espacio público desde
una perspectiva de género**

1. Introducción

En Bolivia los procesos migratorios del siglo XX/XXI llevan a formas de vida translocales que muestran en la cotidianidad multiétnica del Estado nacional boliviano una superposición, fragmentación y enlazamiento de prácticas socio-culturales diversas. En estos contextos vitales –que denominaré espacios translocales– se modifica el mundo cotidiano a través de una renegociación del acceso a los espacios públicos como parte de procesos de modernización. Desarrollados desde una movilidad espacial intensa y traducidos mediante ideas y representaciones imaginativas, tales escenarios de interacción amplían el espacio trascendiendo lo local, fomentan nuevas concepciones de roles incluyendo transformaciones en las relaciones de género, cruzándose e inspirándose nuevos y diversos conceptos culturales.

A fin de lograr una mejor comprensión de la reinterpretación permanente de los conceptos culturales mediante el traspaso y la redefinición de fronteras en ese contexto translocal, voy a concentrarme a continuación en los cargos públicos y las relaciones de género implicadas en el mundo aymara. Desarrollaré una idea de cómo mujeres y hombres mediante la negociación del concepto de pareja –actuando como personas móviles desde lugares y posiciones diferentes– crean una nueva estructura de poder y de lo público en el espacio translocal. La pregunta ¿A quién le pertenece el espacio público? alega obviamente a cambios de *agency* en este ámbito. Desde una perspectiva de género, la re-organización de cargos en un mundo organizado de forma translocal, nos acerca más a los actores que diseñan los procesos de modernización.

2. Translocalidad

El interés por los efectos de la migración y las formas múltiples de localización en la cultura aymara (especialmente sus conceptos de género) exige acentuar, por una parte, en conceptos culturales abiertos y, por otra, en los conceptos culturales de espacio, los cuales enfocan las consecuencias de la movilidad humana así como la influencia de los nuevos medios electrónicos de comunicación y una infraestructura cada vez mejor de criterios centrales en el entendimiento de la construcción de espacios. Movilidad se entiende no solamente como la reubicación de un lugar a otro conservando las fronteras territoriales, sino también como el cambio de significado del lugar a favor de un espacio más amplio, conformado por representaciones imaginativas, un espacio translocal. Con esto se pone en tela de juicio el entender el espacio desde el aspecto geográfico. Desde esta perspectiva, las fronteras territoriales rígidas como puntos de orientación para construcciones de identidad dicotómicas y esencialistas ceden a la primacía de representaciones espaciales que hacen referencia a coordenadas flexibles producidas por hombres y mujeres móviles.

La relación translocal de lugares influenciada no solamente por representaciones imaginativas o innovaciones tecnológicas, está también determinada por la movilidad, los viajes permanentes, etc. Conforme a la perspectiva post-territorial¹ del *spatial turn*, translocalidad se define como “conceptualización relacional de lugar y espacio” (Berndt 2004: 15), como

resultados que se derivan de la circulación y transferencia [...] de “movimientos” concretos de seres humanos, ideas y símbolos en tanto superan con cierta regularidad distancias y fronteras geográficas (Freitag 2005: 2).

Hombres y mujeres experimentan y crean en el contexto de las localizaciones y lealtades múltiples un conjunto más amplio de heterogeneidad cultural y social; las coordenadas espaciales y con ello el campo de interacción de los agentes socio-culturales se transforman permanentemente en el contexto de realidades simultáneamente diferentes y múltiplemente fragmentadas. De ahí se puede deducir que el

¹ “Post-territorial” aquí no significa la negación de la existencia de lugares concretos; tiene en cuenta también las construcciones humanas de espacios que indican más allá de lugares concretos y hacen aparecer espacios, que traspasan fronteras.

espacio translocal, cuya formación se debe a las influencias culturales más diversas, genera también una imagen fragmentada de los espacios públicos según su correspondiente concepción cultural.

3. La fragmentación del espacio público

Sujeta a diversas influencias culturales y a ciertas constelaciones de poder, la configuración del espacio público se presenta como una imagen fragmentada de formas culturales de lo público. El debate científico latinoamericano sobre los espacios públicos toma en consideración esta heterogeneidad y fragmentación en la definición de lo público. Este debate crea nociones que reflexionan sobre nuevas prácticas de acción, más allá de lo que Jürgen Habermas llama “bürgerliche Öffentlichkeit” (opinión burguesa de lo público). El fenómeno a explicar se relaciona con el hecho de que muchos pueblos indígenas –como por ejemplo los aymara– que padecieron la exclusión de los espacios públicos, usaron espacios públicos alternativos para negociar como actores autodeterminando el desarrollo de sus identidades y de sus roles.

Ya en 1996 Nancy Fraser propone en su crítica feminista frente al concepto de la opinión burguesa de lo público formulado por Jürgen Habermas la noción alternativa de “publicidades subalternas contrarias” para caracterizar

espacios paralelos discursivos, en los cuales los miembros de grupos sociales subordinados inventan y ponen en circulación discursos contrarios, que les permiten reformular interpretaciones antagónicas a sus identidades, intereses y necesidades (Fraser 1996: 163).

Con este concepto la autora puede comprender una serie de publicidades alternativas, competitivas o paralelas, que permiten a los estratos sociales subalternos formar y expresar sus identidades sociales y culturales. La participación en estos espacios públicos significa, entre otros, la capacidad de lanzar propuestas en forma neutral y hablar con voz propia, expresando y formando al mismo tiempo la propia identidad cultural mediante el idioma y el estilo (Fraser 1996: 166).

El modelo de espacios discursivos paralelos de Nancy Fraser permite una comprensión más profunda de las dinámicas del espacio público, porque denomina publicidades no solamente como espacios de formación de opinión discursiva, sino también como espacios para

la formación y el montaje de identidades sociales. Bajo una perspectiva etnológica, ampliaré este concepto incluyendo el importante espacio ritual con sus componentes de actuación y representación. Esto nos llevará a comprender el proceso de adaptación de conceptos culturales e interpretaciones cosmológicas –las cuales muestran cada vez nuevas variantes– a un espacio público fragmentado.

Quiero mencionar aquí sólo dos de los diversos elementos claves de la sociedad aymara que permiten el análisis de una reorganización de espacios públicos desde una perspectiva de género: en primer lugar es la *pareja* en su dimensión pública y luego el *thakhi*, el sistema de cargos rurales o camino de las autoridades comunales. El *thakhi* nos da un ejemplo del significado de los espacios públicos rituales y la coexistencia de diferentes formas de expresión de lo público, lo cual refleja el desarrollo social de la pareja matrimonial y de la sociedad en general.

Mediante un ejemplo de caso de la cultura aymara serán analizados a continuación los efectos de este escenario de desarrollo. Los Aymara como grupo étnico influyente en Bolivia componen la mayoría de migrantes en El Alto y en la periferia de la ciudad (también el presidente actual de Bolivia, Evo Morales, se acoge a sus raíces aymaras). Del contexto rural llevan sus ideas de *agency* a espacios públicos translocales, las cuales se verán transformadas sosteniblemente en el transcurso de un proceso específico de modernización.

4. ¿Por qué una perspectiva de género?

Los procesos de migración en América Latina y el interés por entender las dinámicas culturales en el contexto de la migración y modernización han sido tematizados desde hace casi medio siglo en la investigación sociológica y antropológica de la región. Los estudios de género que ponen acentos temáticos desde los años 1970, permiten un nuevo enfoque acerca de un territorio aparentemente conocido. En la conexión entre los estudios de género y de migración se muestran todavía algunos déficit, porque hasta hoy día sólo pocos trabajos –en general estudios a nivel micro– se ocupan de la perspectiva de género en los procesos de modernización (Criales Burgos 1994a; 1994b; Gill 1994; Meentzen 2000). Esto sorprende tanto más cuanto la migración interna de países latinoamericanos debe ser calificada como fenómeno

masivo de la segunda mitad del siglo XX, lo cual entrelaza mucho más intensamente que antes el mundo rural con la cultura urbana. Con esto se aceleraron los procesos de modernización, influyendo sistemáticamente a partir de entonces los roles de género de los migrantes y residentes en todos los ámbitos de su vida.

Es especialmente la manera en que el acceso a espacios públicos es negociado e interpretado entre hombres y mujeres, lo que aclara aspectos específicos regionales de este proceso de modernización. Los conceptos culturales presentes en los espacios públicos se marcan por ideales específicos dependientes del vigente concepto de género. Por esta razón voy a vincular a continuación varios espacios temáticos de investigación: La reorganización de espacios públicos es confrontada bajo la perspectiva de género y de la antropología con temas de los estudios de migración y de las ciencias políticas. Para captar esta intersección temática, voy a recurrir a una constelación elemental de la cultura aymara, el ideal de la pareja en su dimensión pública.² Ésta representa el concepto complementario-dualista como elemento de *longue durée* y columna vertebral de la cultura aymara. Se puede caracterizar la pareja como una expresión viva (y por tanto cambiante) de un orden cosmológico, como punto de cohesión social y como unidad básica de la organización económica de la sociedad rural aymara.

En el presente trabajo se discute la relación entre el sistema de cargos/espacios públicos y los conceptos de pareja o roles de género en la cultura aymara recurriendo al concepto de la pareja, la cual se caracteriza por un dualismo complementario. Se parte del hecho, que la pareja constituye la base principal de la sociedad aymara rural en el sentido tanto de la organización económica como de la interpretación cosmológica. La transformación de los roles de género en la cultura aymara se refleja en su condición actual mediante la ritualización pública del sistema de cargos. La sociedad aymara móvil los negocia

2 El ideal de la pareja está descrito en aymara y quechua con la palabra *chachawarmi* (= hombre-mujer/esposo-esposa), que por un lado sufre una instrumentalización política, y por el otro comparte una vista más estática del concepto de género. Por eso prefiero aquí la palabra castellana “pareja”, aunque no permite la unión de oposiciones como el aymara, que permite acumular dos sustantivos. Pero el uso de la palabra en castellano refleja una refracción y renovación de contenidos culturales en un ámbito cambiante. La elección de esta nueva noción conceptual para describir el ideal de la pareja está legitimada por los mismos aymara, quienes usan explícitamente la traducción en el ámbito translocal.

dentro de un espacio geográfico amplio, en el cual se cruzan e inspiran mutuamente diferentes conceptos de género y de lo público. Tales escenarios de interacción fomentan el desarrollo de nuevos roles de género o cambios más fundamentales en las relaciones de género, una dinámica que hasta el momento no ha obtenido suficiente interés científico. En mi contribución tomo en cuenta la importancia de la adaptación de conceptos de género existentes en un sistema cambiante de poder y de espacios públicos como base indispensable de un proceso de modernización específico. Entonces la pregunta “¿A quién pertenece el espacio público?” nos lleva no solamente hacia los actores del espacio público sino directamente a un tema central que ha sido provocado por los procesos de modernización en los Andes: La reorganización de los conceptos de género.

5. El sistema de cargos de la cultura aymara

El sistema aymara de cargos –el *thakhi*–, que podemos identificar como un núcleo central de la sociedad rural aymara, pre-estructura las posibilidades de participación pública y conecta la pareja con el ámbito de lo público. Por eso, el sistema de cargos es el punto de partida ideal para un estudio de género en el espacio público.

5.1 El thakhi como construcción etnológica del mundo rural

En el *thakhi*, el camino de los cargos, se funda la jerarquía rotativa que organiza y representa el orden socio-político y religioso alrededor del sistema productivo de la comunidad rural.³ A su vez, este camino, que le permite a cada pareja el posicionarse dentro de la comunidad, es responsable de la cohesión social de las comunidades. Esto se puede entender dentro del marco del *thakhi*, como posibilidad preconstituida de participación pública de la pareja, donde tanto el hombre como la mujer acumulan prestigio. El sistema de los cargos se basa en el ideal de pareja caracterizada por una dualidad complementaria de género. El camino de cargos integra los espacios sagrados y profanos, estructura la vida de los campesinos (conectada con el ciclo agrario) y

3 Las comunidades rurales no se definen mediante lugares concretos, sino mediante un territorio que exige de todos los comunarios responsabilidades y cargos. El acceso al territorio es una condición para poder entrar a relaciones de reciprocidad y participar en el camino de los cargos.

democratiza la posibilidad de adquirir prestigio a todos los miembros de la comunidad, hombres y mujeres. Los cargos más diversos forman parte de la vida de la pareja con crecientes obligaciones y responsabilidades que proporcionan al mismo tiempo capital y prestigio social.

El *thakhi* abre solamente a la pareja y no al individuo la posibilidad de acumular prestigio mediante una carrera más o menos fija de funciones, ya que sólo a través del matrimonio o de la decisión de vivir juntos, el hombre y la mujer se convierten en miembros completos de la comunidad.⁴ Es solamente a través del dualismo complementario que la pareja puede realizar el ejercicio de poder dentro del *thakhi*. Las parejas caminan juntas hacia el *thakhi*, apoyadas por relaciones de reciprocidad complejas en las que participan los paisanos y los parientes. Las responsabilidades del *thakhi* son pesadas y exigen a veces una gran inversión de tiempo y de dinero. Gracias a un sistema amplio de reciprocidad, empotrado en el contexto cosmológico de responsabilidades recíprocas,⁵ las parejas pueden cumplir con los cargos en general orientados a la organización dentro de la comunidad y a las responsabilidades económicas con ocasión de las fiestas importantes.⁶

La relación entre los géneros radica en una idea que prevé una cooperación complementaria en todos aspectos de la vida, estructurando los espacios públicos en la presencia ritual de la pareja, sin condición igualitaria. El hombre domina la pareja ostentativamente, como puede observarse en las asambleas, donde en general el jefe de hogar masculino tiene voz y voto mientras que la mujer está presente pero no habla. A su vez, los espacios públicos rituales, por ejemplo las fiestas de los santos patrones, están organizados por ambos. De esta manera,

4 La percepción del sistema de cargos aquí demostrada, muestra muy claramente su deducción de un contexto rural que domina e influye relevantemente hasta hoy día las investigaciones en los Andes. Ahora es necesario comprobar su consistencia con respecto a los contextos espaciales más allá de la comunidad.

5 El ideal de reciprocidad derivada de su cosmovisión es estilizada por los aymara como concepto alternativo a la sociedad boliviana existente que discrimina y excluye a grandes partes de la población indígena.

6 A estos puestos les corresponde la dirección de grupos de danza (cabecilla), subvención de fiestas (preste), el vigilar y acompañar ritualmente como autoridad a la siembra (*yapu kamana*), la responsabilidad de la organización escolar (alcalde escolar), el retomar la autoridad máxima de una comunidad siendo responsable de la jurisprudencia, de las cuestiones territoriales y del contacto con las autoridades de la provincia (*jilaqata/mama t'alla* o secretario general).

las mujeres acumulan prestigio en la participación de los cargos del *thakhi* y actúan en pleno público.⁷ Vemos entonces que tanto hombres como mujeres ocupan los espacios públicos de forma diferente, lo que demuestra el acceso a los cargos del *thakhi* y a la asamblea. El acceso a los diferentes espacios públicos está regulado obviamente por premisas específicas de género.⁸

En conclusión se puede describir el *thakhi* del siglo XX como el camino aymara de cargos que, por un lado, se fundamenta en el ideal de la pareja basado en la dualidad complementaria de género y, por otro, en la reciprocidad, sea en la vida cotidiana, sea en los grandes contextos cosmológicos. El *thakhi* integra los ámbitos sacrales y profanos, estructura la vida rural (orientada al ciclo agrario) y democratiza la posibilidad de adquirir prestigio en lo público para todos los comunarios, hombres y mujeres.

5.2 El *thakhi* como expresión de dinámicas socio-culturales

El *thakhi* se presenta hoy en día como resultado de un desarrollo histórico que aborda los desafíos de un mundo rápidamente cambiante. Las transformaciones del *thakhi* reflejan el vínculo profundo entre las realidades urbanas y rurales que conforman el mundo aymara desde hace siglos. El enlazamiento translocal entre estas áreas marca el desarrollo del *thakhi* e integra las grandes ciudades así como los lugares de origen. Se opone a construcciones dicotómicas rural-urbanas al originar un proceso complejo de espacios de negociación y reinterpretación de los roles e identidades interdependientes.

En este sentido, se debe admitir que el equilibrio complementario del dualismo andino de género, base del *thakhi*, implica un proceso largo de cambios. Un ejemplo de cambios es el avance de estructuras de partidos políticos, los cuales integran desde la revolución de 1952

7 La interpretación de conceptos andinos de dualidad debe efectuarse con vista al ideal de complementariedad, para poder entender el carácter compensador de la cosmovisión andina: “[...] el concepto de dualidad expresa a la vez complementariedad y/o equilibrio” (Sánchez-Parga 1989: 81).

8 Nancy Fraser argumenta en su crítica al modelo burgués de publicidad que en un *setting* estructural existe una serie de publicidades y espacios públicos que corresponden a las necesidades de una sociedad jerárquica (Fraser 1996: 165). Estas jerarquías se relacionan en el *thakhi*, entre otras, a una jerarquía de género existente que prohíbe el acceso igualitario pero que también reserva espacios públicos específicos exclusivamente para las mujeres, los hombres o la pareja.

elementos discriminatorios en la reorganización de los espacios públicos del *thakhi* substituyendo formas de representación andinas. Especialmente la intervención de la política posrevolucionaria y el avance de estructuras partidarias se superponen a las tradiciones andinas de representación incluyendo elementos discriminatorios en la reorganización de la publicidad del *thakhi*. A pesar del derecho formal de equidad de género —anclado en el derecho nacional boliviano— las mujeres aymaras no han alcanzado la misma cuota de representación en los nuevos gremios de poder, como por ejemplo en los sindicatos.

El acceso al escenario político local es muy difícil. Muchas de las mujeres no dominan el vocabulario del discurso formal de los partidos políticos. La toma de posición se realiza según afiliación política y conocimiento de la retórica política descuidando formas “tradicionales” de acceso al prestigio público, a las cuales disponía el *thakhi* (Spedding 1997a). Al mismo tiempo, el desprecio que se demuestra por los cargos tradicionales implica una discriminación forzada que expulsa a las mujeres de los espacios públicos locales. De esta manera, la introducción de cargos sindicales debilita el respeto que la participación en los cargos más altos del *thakhi* dispensaba a las mujeres (Fernández Osco 2000: 86).

Es así como en las reformas posrevolucionarias se encuentra un desfase relevante en el acceso a espacios públicos y en las relaciones de género. De esta forma se han ido debilitando el significado de la pareja y la práctica de la dualidad mientras que la posición del esposo se va fortaleciendo.⁹ Además, se rompe con el principio organizativo de rotación y la idea de que todos los comunarios son responsables y capaces de cumplir su papel en el *thakhi*. El resultado: un desequilibrio progresivo que se reproduce en los centros urbanos con un mundo dominado por cargos masculinos y de espacios públicos fundamentados en una competencia de comunicación a través del castellano. Este desfase lo interpreto como una predisposición a la reconcepción de roles de género en el espacio translocal.

En adelante, los procesos migratorios provocan con sus mecanismos de sustitución un desplazamiento en el sistema de cargos. Más

9 La única excepción hoy día es el secretario de justicia, quién en el fondo desempeña el cargo del anterior *jilaqata* (la primera autoridad de la comunidad). La esposa del secretario de justicia hace parte activamente de las tramas rituales del cargo como también de las fiestas (Fernández Osco 2000: 86).

allá de los lazos imaginativos, esto implica obligaciones concretas en el sistema de cargos localmente vigente. Para aliviar el peso de los cargos, muchas familias comparten las obligaciones que yacen en un minifundio común. Mientras que anteriormente cada hogar (= *pareja*) tenía acceso al territorio comunal para asegurar su subsistencia, hoy en día éste está en las manos de los abuelos/padres y es distribuido después de su fallecimiento. No son las parejas residentes las que administran el territorio como unidad reproductiva sino la familia compleja. Así, la escasez de territorio en combinación con la migración conduce a una práctica remodelada de herencia que funciona disminuyendo las responsabilidades para los migrantes ausentes. La pareja, originalmente el actor central del *thakhi*, es sustituida muchas veces por la red personal de la familia compleja, la cual representa ahora el dualismo complementario de género.¹⁰

Al suplir los miembros de la familia compleja las funciones anteriormente de responsabilidad de la pareja –y esto se da a la par de la sindicalización de los cargos comunitarios– después de la revolución de 1952, se lleva a cabo una serie de cambios fundamentales en la constitución del *thakhi*. La “asistencia”¹¹ como forma alternativa reemplaza los cargos del *thakhi* y promueve acciones individuales. Estas modificaciones múltiples transforman profundamente la *agency* de lo público en el espacio translocal. En los cambios históricos del siglo XX se encuentra el origen de un desfase importante en la relación de género, punto de partida de un nuevo concepto de roles de género en el ámbito de la migración. Esta predisposición es el fundamento del tramo de los actores cuando crean nuevas publicidades translocales que corresponden a una estructura de género cambiante.

10 Respecto al concepto de pareja, hay que hacer notar que no es entendido como familia nuclear sino como una unidad básica de (re-)producción en la que sólo participan un hombre y una mujer. Si existe una persona más aparte de la familia nuclear (padre-madre-hijo/s – una familia nuclear puede formarse también con un adulto y un hijo) se habla de familia extensa. Si se reúnen varias familias nucleares, se usa el término técnico de familia compleja.

11 En las comunidades, la asistencia, por ejemplo hacer trámites en la ciudad, puede reemplazar la presencia personal en la asamblea o la participación activa en cargos, mientras en la ciudad se denomina asistencia a la presencia en asambleas de vecinos.

6. Un ejemplo de caso: Rolando y Gregoria

Mi investigación de campo en Bolivia, realizada gracias a una beca del DAAD en los años 2001/2002, se focalizó en la conexión de conceptos de pareja y el sistema de cargos de la cultura aymara. En este punto de intersección se localizó el contexto de formas de vida translocales y su reorganización en espacios públicos. El siguiente ejemplo presenta sólo *una* variante biográfica de estos procesos de transformación.¹²

Rolando nació en 1948 en la ciudad de La Paz. Era uno de dos hijos que creció en el lugar de origen de sus padres, la comunidad de Compi (Departamento La Paz). A los 17 años comenzó su formación como profesor en la Normal de La Paz, se casó¹³ y regresó a Compi. Pero el pequeño terreno agrícola no alcanzaba para asegurar la subsistencia de la joven familia. Durante el mismo tiempo, la Iglesia luterana estadounidense enviaba a sus misioneros hasta los pueblos más alejados, incluyendo Compi, donde el joven Rolando se convirtió en partidario activo de la nueva religión. Los misioneros exigían una ruptura completa con el pasado comunitario; por su conversión a la creencia luterana, a Rolando le fue imposible quedarse en el pueblo. Retornó a La Paz y revitalizó contactos realizados durante su servicio militar. Estos contactos le procuraron un puesto como promotor de campo para el desarrollo de infraestructura. Durante dos años recorrió el campo, un trabajo que no le costó mucho, porque conocía muy bien la vida e idiosincrasia de las comunidades. Sin embargo, la separación de su familia le causó mucho dolor. Después de estos dos años empezó una carrera como mensajero, conserje y guarda nocturno en un ministerio –ocupación típica de un migrante– y logró reunirse con su esposa y los hijos.

Por esta época, Rolando compró un terrenito en la ciudad de El Alto y desde entonces la familia radica junta. Rolando obtuvo un mejor puesto de trabajo en el Instituto Indigenista de Bolivia. Mientras que su esposa, Gregoria, cultivaba durante todos estos años su pequeño terreno en Compi para la manutención de la familia, Rolando podía

12 El ejemplo de caso que presento aquí está basado en una entrevista con Rolando, grabada el 12 de enero 2002, que realicé durante mi investigación de campo en El Alto. El nombre del entrevistado fue cambiado.

13 Antes de casarse cumplió con el servicio militar obligatorio.

invertir todo su sueldo en la construcción de una casa propia; todo parecía perfecto. Sin embargo, a mediados de los años 80 una crisis económica tremenda convulsionó Bolivia y la familia consideró regresar a Compi. De nuevo, Rolando tuvo suerte: en plena inflación empezó a trabajar en la Misión Noruega mientras que su esposa Gregoria continuaba con el cultivo en Compi, cuyos productos vendía en los mercados de la ciudad de El Alto. Hoy en día, Rolando es el vicepresidente de la Misión en El Alto, un hombre reconocido socialmente, con una casa imponente en una ubicación representativa. Este éxito es acompañado por las creencias religiosas y las redes de la Iglesia luterana de Bolivia, de la cual Rolando fue presidente durante varios años. Finalmente se había emancipado de la angustia ideológica de los primeros años de la misión y encontró una nueva conciencia étnica como aymara. La disyunción con la comunidad forma parte del pasado y ahora puede brindar su apoyo a varias obras en Compi; actualmente, Rolando se ve como candidato para los cargos más importantes de la comunidad. Después de un gran viaje, Rolando ha regresado a Compi de nuevo.

Esta corta biografía muestra un espacio ampliado por el proceso de migración que es el punto de partida del desarrollo individual y de pareja admitiendo la coexistencia en lugares y redes diferentes. Los patrones de residencia translocales (es decir, multilocales con una movilidad permanente) conllevan en este ejemplo a una división de trabajo que integra al hombre en el mundo formal urbano por su competencia lingüística, su conocimiento de instituciones y redes masculinas, mientras que la mujer se ocupa del cultivo y de la venta de los productos agrícolas y artesanales. El acceso a espacios públicos está ligado a una ampliación de conocimientos y se agudiza mediante la valorización desigual del trabajo según los lugares (Compi, El Alto) y las desigualdades ya existentes. En el acceso a lo público se marcan las divergencias en el desarrollo del hombre y de la mujer, cuyo origen radica en la heterogeneidad del espacio translocal y en la consecuente división de trabajo.

Rolando se limita por mucho tiempo a cargos eclesiásticos, porque como luterano no le convienen los compromisos políticos, más bien se concentra en una carrera especializada en las instituciones luteranas. Los cargos religiosos de los luteranos no reconocen la representación de la pareja sino que están abiertos a todos los creyentes como cargos

individuales. Rolando llega a obtener incluso el cargo de presidente de los luteranos de Bolivia (1993-1997), una carrera que se debe a sus capacidades individuales, las cuales son promovidas por la Iglesia luterana. Su regreso a Compi le abre nuevas alternativas. Mientras que valoriza la participación en Compi, al mismo tiempo evita la “asistencia” en la ciudad de El Alto por miedo a que lo descubran como autoridad. Por esta razón, Rolando instrumentaliza la limitación lingüística de su esposa, quien solamente habla la lengua aymara. Ella está presente en las reuniones de las juntas vecinales y protege de esta manera a la familia sin invertir tiempo en cargos vecinales. Aunque Gregoria muestra una presencia frecuente en diversos espacios públicos en la ciudad de El Alto y en Compi, carece de contactos institucionales, no domina el castellano y critica la vanidad de intentar una trayectoria pública, la cual requiere demasiada inversión de tiempo; por esta razón pierde posibilidades de manifestarse en los espacios públicos.

Como representante de la pareja, Gregoria actúa en Compi y se encarga de las obligaciones del *thakhi* rural. Adquiere cargos bastante altos, como, por ejemplo, el de secretaria general. Pero no actúa como individuo, sino como representante de la pareja y a ojos de Rolando solamente como su suplente: “si me toca..., ella va hacer” (I/XXVI: El Alto, 12/1/02: 6). La presencia permanente de su esposa le abre a Rolando después de su jubilación la posibilidad de cargos más altos en Compi. Para él, esto significa una etapa más en su desarrollo identitario individual. Aquí se demuestra la posibilidad de negociar un aspecto central del *thakhi*, el dualismo representativo de género, que fue entendido como fundamental para el ejercicio de poder (Sostres 1995: 24).

El *thakhi* ya no es visto como responsabilidad permanente de la pareja, sino como medio para alcanzar los cargos más altos y prestigiosos. El trayecto de “algunas autoridades” (I/XXVI: El Alto, 12/1/02: 6) y el peso de los cargos es asunto de su esposa mientras que Rolando aspira a la jefatura. Su calificación se deduce de la carrera individual exitosa y su acceso a recursos institucionales –una ventaja de las carreras formales– que le permite realizar obras para la comunidad, como por ejemplo la adquisición de agua potable. De esta manera, Rolando puede presentarse como autoridad competente mientras que su esposa aparece marginalizada en su significado público. La ética luterana de la familia permite la continuación de la pareja como

institución bajo nuevas condiciones, por ejemplo por medio de una nueva forma de división de trabajo y de la desaparición de la pareja de los espacios públicos. La reducción de la pareja al hogar y a la familia está acompañada por una carrera individual como la de Rolando en la Ciudad de El Alto. Paralelamente, en Compi se mantiene un ideal de pareja orientado a la cosmovisión aymara, aunque la ausencia del marido introduzca cambios relevantes.

El ejemplo de Gregoria y Rolando muestra que la pareja “translocal” reacciona flexiblemente a las ofertas existentes en un espacio cultural heterogéneo. Analizando la integración de la pareja en este espacio, podemos reconstruir procesos de transformación que mediante un cambio en las relaciones de pareja indican una nueva construcción del orden de género. El cambio en la lógica de actuación entre pareja e individuo se manifiesta en una organización paralela de los *gendered spaces*: estructuran el espacio translocal y muestran, especialmente en el acceso a los recursos, jerarquizaciones desde la perspectiva de género acompañadas por asimetrías de poder. En nuestro ejemplo, Rolando se apropia del espacio público (prestigioso) mediante su competencia lingüística, sus conocimientos institucionales y las redes masculinas, todo esto modificado por su creencia religiosa. Gregoria, por el contrario, se integra a la ciudad al lado de su esposo a través del microcomercio, el cual está subordinado a un desarrollo totalmente diferente. Las mujeres comerciantes se abren los espacios públicos locales de otra manera, por ejemplo, a través de cargos gremiales. Sin embargo, Gregoria no reconoce las posibilidades de ganar prestigio, sino que se concentra en la producción y el comercio como único recurso.

Además, la ética luterana favorece una reducción y resignificación de la pareja al espacio privado de la familia ya que no admite la participación en la cultura festivo-ritual ni tampoco los intereses políticos. La dislocación del ideal común de la pareja al espacio interno de la casa y la familia, así como la retirada de la vida pública urbana, se puede compensar mediante una carrera profesional individual. Mientras que en Compi se mantiene el ideal de la pareja, este ideal ya no se fundamenta en una necesidad económica o (re)productiva determinada por la comunidad. Más bien, es el resultado de una reorientación identitaria de los residentes en el espacio translocal. La competencia entre el ideal comunitario de pareja, los intereses de la familia y los intere-

ses individuales no chocan entre sí, sino que más bien coexisten como diferentes conceptos de pareja que se influyen mutuamente. La división entre pareja e individuo en esta dinámica transcultural refleja nuevos *gendered spaces*. En la realización de la vida de ambos, es decir, entre familia, individuo y pareja, se reorganiza una escisión en una jerarquía móvil de espacios específicos de género. En Compi, por ejemplo, se mantiene el ideal de pareja mucho más vinculado a lo público y a su representación, anclado en la base ideológica de la cosmovisión aymara. Paralelamente la ausencia del esposo/de la pareja, transforma esta realidad.

Estos desarrollos muestran que ahora muchos de los cargos no necesitan por fuerza la presencia de uno de los esposos. De esta forma, se hace evidente el cambio de un aspecto central del sistema de cargos. Mientras que el dualismo de género representativo está vivo y es fundamental para el ejercicio del poder, la pareja pierde su importancia (Blumtritt 2007; 2008). Entonces, se presenta una nueva imagen: La creencia religiosa de Rolando le conecta con una nueva comunidad que restringe el espacio público a ciertos cargos de la iglesia y le obliga a negarse para cargos político-festivos. Su retorno a Compi le brinda el acceso a espacios públicos porque, como luterano, el cargo rural –visto como apolítico y de interés común– es la única alternativa de participación pública. Su competencia lingüística le abre la posibilidad de participar en campos de actividades públicas alternativas que –a diferencia de su esposa monolingüe Gregoria– puede usar plenamente. En el ámbito público urbano de El Alto el ideal de pareja ya no juega un rol importante mientras que el ideal complementario de la pareja sobrevive en Compi, así la representación pública esté casi completamente en las manos de Gregoria. El acceso a espacios públicos está caracterizado por una divergencia del desarrollo del hombre y de la mujer, cuyo origen está basado en la heterogeneidad del espacio translocal y la división de trabajo que de ahí se deriva, empujando a una tendencia de individualización.

Gregoria está muy presente en las publicidades de El Alto y Compi pero no llega a aprovechar de contactos institucionales. En combinación con su reducida competencia lingüística y su crítica a la acumulación de cargos costosos, Gregoria pierde posibilidades de actividad y creatividad en las esferas públicas del espacio translocal. Es decir, la nueva división de trabajo de la “pareja translocal” no siempre

reduce las posibilidades de acceso a espacios públicos de Gregoria pero la falta de cualificaciones individuales adecuadas no le permite alcanzar un margen operativo. La pareja como concepto de representación y responsabilidad común como único concepto ya no abre el camino hacia el prestigio en el espacio público.

7. “¿A quién le pertenece el espacio público?”

La gran movilidad de los/las residentes crea espacios de vida translocales haciendo posible un espectro de espacios públicos mucho más amplio, en los que se insertan tanto la pareja como el individuo. El grado mayor o menor de movilidad entre varios puntos de referencia locales, transforma la manera en que hombres y mujeres forman parte del espacio público. Esto permite que se produzca una ruptura con las formas existentes de representación pública así como el cuestionar una y otra vez la funcionalidad del dualismo complementario en el que se fundamenta la pareja. Esto tiene consecuencias para la configuración de los espacios públicos locales que se estructuran jerárquicamente en un espacio translocal. El acceso a estos espacios y el control de los mismos se renegocian continuamente y de manera paralela a la transformación de la pareja. En la medida en que hombres y mujeres hacen un uso distinto del espacio público, se reorganiza su relación. Además, en el contexto de una mayor movilidad y una división del trabajo distinta, se logra construir una nueva forma de ocupar los espacios públicos. El ejemplo de caso documenta tanto la reorganización de los roles así como el uso específico de espacios públicos y con esto la negociación de una nueva jerarquía de espacios. Las diversas esferas translocales mantienen una tensión entre sí que se inserta productivamente en las biografías de los/las migrantes. La amplia oferta de espacios permite que la pareja y los individuos se posicionen como tales en espacios separados. El entrelazamiento del concepto de pareja y las tendencias de individualización transforman los roles de género existentes y abren el camino hacia nuevas posibilidades de configuración individuales. En consecuencia, las relaciones de poder entre los géneros se rearticulan nuevamente.

Este contexto prolífico de espacios translocales, al dar origen a la pregunta: “¿A quién le pertenece el espacio público?” nos lleva no sólo hacia nuevos actores en los espacios públicos, sino también direc-

tamente al centro de los cambios que provocan los procesos de modernización en los Andes: la reorganización de conceptos de género. Hombres y mujeres forman parte de los espacios públicos siguiendo el ejemplo del sistema de cargos y el concepto propio de pareja; pero, al mismo tiempo, participan modificando lo ya conocido y van abriendo caminos más individuales. Los procesos de modernización que se concretizan en este ejemplo están sujetos al inventario cultural múltiple del espacio translocal, donde el entrelazamiento de diferentes horizontes de experiencia culturales resignifica las relaciones de género para crear un nuevo contexto socio-cultural como fundamento de las esferas públicas. Podemos observar finalmente, que la evidencia previamente dada sobre los dueños del espacio público —la cual es tal vez una construcción etnológica— cede ante prácticas sociales más fragmentadas.

Bibliografía

- Albó, Xavier (1991): “El thakhi o ‘camino’ en Jesús de Machaca”. En: Thiercelin, Raquel (ed.): *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique: mélanges en hommage à Pierre Duviols*. Vol. 1. Provence: Université de la Provence, pp. 51-65.
- (1997): “La Paz/Chukiyawu: The Two Faces of a City”. En: Altamirano, Teófilo/Hirabayashi, Lane Ryo (eds.): *Migrants, Regional Identities and Latin American Cities*. Arlington: American Anthropological Association, pp. 113-148.
- Berndt, Christian (2004): *Globalisierungs-Grenzen: Modernisierungsträume und Lebenswirklichkeiten in Nordmexiko*. Bielefeld: transcript.
- Blumtritt, Andrea (2007): “Macht/Spiel/Räume: Interpretationen von Partnerschaft im transkulturellen Kontext der Aymara-Kultur”. En: Schütze, Stephanie/Zapata Galindo, Martha (eds.): *Transkulturalität und Geschlechterverhältnisse: Neue Perspektiven auf kulturelle Dynamiken in den Amerikas*. Berlin: Edition tranvía, pp. 20-43.
- (2008): *Die Pluralisierung der Wege des Paares: Geschlechtsspezifische Dimensionen von Modernisierungsprozessen im translokalen Raum der Anden*. Dissertation, Freie Universität Berlin. Berlin: Edition tranvía.
- Criales Burgos, Lucila (1994a): *El amor a piedra. Relaciones de subordinación en la pareja aymara urbana (un estudio de caso)*. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza (CPMGA).
- (1994b): *Mujer y conflictos socio-culturales. El caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*. La Paz: Aruwiwiri.
- Fernández Osco, Marcelo (2000): *La ley del ayllu: Práctica de jach’a justicia y jisk’a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: Fundación PIEB.

- Fraser, Nancy (1996): "Öffentlichkeit neu denken: Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratien". En: Scheich, Elvira (ed.): *Vermittelte Weiblichkeit: Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*. Hamburg: Hamburger Edition, pp. 151-182.
- Freitag, Ulrike (2005): "Translokalität als ein Zugang zur Geschichte globaler Verflechtungen". En: <www.hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2005-06-001> (28.12.2008).
- Gill, Lesley (1994): *Precarious Dependencies. Gender, Class, and Domestic Service in Bolivia*. New York: Columbia University.
- Meentzen, Angela (2000): *Weiblichkeit, Macht und Geschlechterverhältnisse im Wandel. Die soziale Ordnung der ländlichen Aymara Perus aus weiblicher Sicht*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Mitterauer, Michael (1990): *Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen*. Wien/Köln: Böhlau.
- Sánchez-Parga, José (1989): *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito: CAAP.
- Sostres, Fernanda (1995): *Poder contra poder y sobrevivencia*. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza (CPMGA).
- Spedding, Alison (1997a): "'Esa mujer no necesita hombre': En contra de la 'dualidad andina' – imágenes de género en los Yungas de La Paz". En: Arnold, Denise (ed.): *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA, pp. 325-343.
- (1997b): "Los estudios de 'género' en Bolivia: una mirada crítica". En: *Escarmenar. Revista Boliviana de Estudios Culturales*, 2, pp. 26-30.

María Pilar García-Guadilla

**La praxis del poder popular en Venezuela:
ciudadanía, inclusión y autonomía
de las organizaciones sociales bolivarianas**

1. Punto de partida: premisas y enfoques

La exclusión histórica de los sectores populares junto con la falta de continuidad y el carácter aislado de las políticas públicas han llevado a la agudización del déficit de viviendas y al deterioro de los servicios y de la calidad de vida de los barrios pobres. Durante el periodo 1958-1998 los gobiernos tomaron importantes iniciativas apoyándose en la renta petrolera para resolver los problemas; sin embargo, éstos se incrementaron y para mediados de los noventa, más de la mitad de la población estaba excluida de los beneficios de ciudadanía (Rivas 2004). En este contexto, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) de 1999, producto de un proceso constituyente, se orientó a satisfacer las demandas de inclusión, democratización, ciudadanía y equidad.

El Soberano, el Pueblo y la Comunidad o Sociedad Organizada entre otros referentes, constituyen el sujeto o actor principal de la Democracia Participativa y Protagónica inscrita en la CRBV. El término *poder popular* no existe como tal en la CRBV pero se utiliza con frecuencia en el discurso oficial para encarnar a los actores antes mencionados. Su construcción supone el relanzamiento ideológico de viejas organizaciones sociales populares junto con la creación de nuevas organizaciones que llamaremos *bolivarianas* por haber sido creadas por el presidente Chávez para dar apoyo a su proyecto político-ideológico y entre las cuales destacan: los Círculos Bolivarianos (Hawkins/Hansen 2006), las Mesas Técnicas del Agua (Arconada 2005; Lacabana/Cariola 2005), los Comités de Tierra Urbana (Antillano 2005; Contreras 2006; García-Guadilla 2007a) y los Consejos Comunales (Pinzón 2007; García-Guadilla 2008).

Este trabajo se focaliza en las organizaciones que consideramos de mayor relevancia para la comprensión del denominado *Poder Popular*; es decir, en los Comités de Tierra Urbana (CTU) y en los Consejos Comunales (CC). Los CTU constituyen una de las organizaciones sociales de base popular con más amplia trayectoria dentro del proceso bolivariano y los CC son la organización social con el mayor número de miembros; ambas organizaciones se enmarcan en la propuesta de democracia participativa y protagónica sancionada en la CRBV de 1999 y en el caso de los CC, se les considera el motor del poder popular.

El objetivo de este trabajo es analizar los dilemas que surgen en el proceso de construir el poder popular como un sujeto autónomo que fundamente la democracia participativa y protagónica y evaluar si los CTU y los CC, organizaciones en las cuales éste se ha encarnado, suponen la emergencia de subjetividades sociales asociadas con dimensiones nuevas de la ciudadanía tales como la inclusión, la diversidad cultural, la equidad y la democratización de los procesos de toma de decisiones. También se evaluará el potencial que tienen para generar un proyecto de sociedad alternativo y autónomo que trascienda los meros intereses reivindicativos y que permita la construcción de hegemonía para la transformación social sin perder su capacidad movilizadora; es decir “sin tomar el poder” (Holloway 2002). Para ello, se requiere de la autonomía entendida según Katsiaficas (2007) como la capacidad de tomar decisiones de manera independiente del gobierno y/o de otra forma institucional u organizativa como los partidos políticos, los sindicatos y otras organizaciones sociales.

Se parte de la hipótesis que la afinidad ideológica de estas dos organizaciones con el Proyecto Bolivariano promovido por el presidente Chávez genera tensiones en sus identidades sociales y en su potencial de autonomía. La autonomía con respecto al Estado no quiere decir que las organizaciones no puedan apoyar el proyecto bolivariano o recibir recursos del Estado; significa que sus acciones y praxis deben responder en primer lugar a los objetivos propios que se desprenden de su identidad y no a las presiones o proyectos del Estado. Dado que las dos organizaciones a estudiar surgieron desde arriba, que el proyecto sociopolítico bajo el cual enmarcan sus acciones es el Proyecto Bolivariano y que además tienen la capacidad de recibir recursos del

Ejecutivo, existe el potencial de ser cooptados, caer en prácticas clientelares y desdibujarse en sus identidades.

Se estudiará el alcance y los límites de los CTU y de los CC intentando responder a los siguientes interrogantes: ¿sus praxis responden a la democratización y al ejercicio real de la soberanía popular o por el contrario, al clientelismo político y al populismo?, ¿se trata de espacios para empoderar a las organizaciones sociales o espacios para estatales para controlarlas?, ¿tienen o no la capacidad de movilizarse autónomamente a favor de nuevas formas de ciudadanía incluyentes que activen la democracia participativa sancionada en la CRBV de 1999?

Dado que ambas organizaciones se han propuesto como figuras de organización ciudadana a nivel local, se analizará también si comparten una identidad colectiva que trascienda el carácter reivindicativo y local de las demandas y promuevan la participación en niveles superiores: ¿son capaces de constituirse en espacios de debate y ciudadanía y generar transformaciones que vayan más allá de su comunidad?, ¿sirven para enriquecer las identidades sociales y culturales y, de este modo, contribuir al pluralismo de los modos de vida urbanos trascendiendo las diferencias de clase social y la elevada polarización social, política e ideológica existente?, ¿son capaces de generar un proyecto de sociedad que trascienda los meros intereses reivindicativos y que permita la construcción de hegemonía para la transformación social?

El análisis partió de un auto-diagnóstico sobre los CTU y CC el cual se enriqueció con entrevistas (GAUS 2007; 2008) e información primaria proveniente de tesis, pasantías de grado y trabajos en la cátedra de Dinámica Social Urbana (Contreras 2005; 2006; Pinzón 2006; 2007; Salazar 2003; Giuffrida/Salcedo 2005). El levantamiento de información implicó un acompañamiento exhaustivo con observación participante en unos diez CTUs y dieciocho CC; incluyó, además, entrevistas semi-estructuradas en doce CC de los sectores populares y en seis de la clase media. Adicionalmente, se utilizó información secundaria de carácter documental, hemerográfica y digital que incluyó los resultados de las asambleas y encuentros realizados por los CTU y CC, manifiestos, entrevistas periodísticas y opiniones digitales entre otros documentos valiosos.

Dentro del enfoque dinámico que utilizamos, se asume que las subjetividades e identidades de los CTU y de los CC se encuentran en

proceso en construcción por lo que el análisis de estas experiencias se focalizará en las praxis, entendiéndolas como el conjunto de relaciones sociales y políticas que se dan en estos espacios comunales.

2. La construcción del poder popular: tensiones y contradicciones

Las luchas urbanas populares se intensificaron a partir de la crisis de los ochenta debido a la falta de una política integral dirigida a tales sectores y a las medidas de corte neoliberal que se tomaron, incluyendo la privatización de los servicios urbanos básicos (Arconada 2005, López Maya 2005, Lacabana y Cariola, 2005). Desde los ochenta hasta fines de los noventa, los sectores populares organizaron sus luchas alrededor del acceso a los servicios básicos y a la vivienda; con la llegada del presidente Chávez al poder, tales demandas adquirieron un rol protagónico.

2.1 El derecho a la vivienda y los Comités de Tierra Urbana

2.1.1 Identidad, ciudadanía e inclusión

Los CTU son nuevas formas de organización de los sectores populares creados mediante el Decreto Presidencial 1.666 (2002) de manera de regularizar la tenencia de la tierra y garantizar el derecho a la vivienda que sanciona la CBRV de 1999. Según la Oficina Técnica Nacional para la Regularización de la Tierra (2006) para el año 2006 existían casi 6.000 CTU con presencia en la mayor parte de los barrios pobres del país y con una cobertura cercana al millón de familias (García-Guadilla 2007a).

Constituyen una de las organizaciones sociales de base popular con mayor trayectoria ya que en gobiernos anteriores, se dieron frecuentes movilizaciones y formas organizativas de la población afectada por estos problemas. Al igual que en el pasado, los CTU defienden los derechos constitucionales de ciudadanía mediante las demandas del “derecho a la ciudad, al hábitat y a una vivienda digna”. Según los estatutos, son espacios privilegiados de la democracia participativa ya que a nivel formal, deben ser democráticos en su estructura y funcionamiento y las decisiones importantes, incluyendo su propia constitución, deben tomarse en asambleas de ciudadanos.

Según el Decreto 1666, sus funciones son llevar a cabo el proceso de consulta pública sobre el anteproyecto de Ley de Regularización de la Tenencia de la Tierra en los Asentamientos Populares; inventariar las viviendas en los barrios populares; levantar planos provisionales que permitan identificar los límites geográficos de la comunidad e identificar el ordenamiento urbanístico espontáneo e histórico de los barrios, el parcelamiento y sus usos; hacer listados de los miembros de la comunidad a los fines de elaborar colectivamente un documento de reconocimiento del barrio; y participar en el diseño, ejecución y seguimiento de las políticas públicas para la rehabilitación integral del barrio.

Los CTU poseen una identidad territorial y socio-cultural ya que para constituirlos, se delimita, en primer lugar, el espacio geográfico o *el territorio* conocido como la poligonal, conformado por 200 familias las cuales deben elaborar *La Carta del Barrio* donde se recoge la historia, idiosincrasia, usos, costumbres y tradiciones de cada sector popular y se incluyen las normas mínimas de convivencia acordadas por la comunidad las cuales comprometen a todos los miembros en un proyecto colectivo (Salazar 2003).

Estas reivindicaciones asociadas al territorio hacen que el espacio se convierta en uno de los elementos que proporciona identidad a la pluralidad de personas diversas; a su vez, la identidad socio-cultural se basa en el rescate de “la forma de vida propia” lo que significa que se reivindica el barrio como la forma legítima de vida social y de ocupación del espacio. A través estas reivindicaciones, los CTU junto con otros sectores populares abogan por una democracia de la diferencia o de la igualdad compleja (Hopenhagen 2000: 116); es decir, por la “[...] igualdad de oportunidades para afirmar la diferencia y protegerse contra mecanismos de exclusión social y discriminación cultural” independientemente de las causas de tal exclusión.

Adicionalmente, en sus luchas se expresa una identidad de clase social pues es, justamente, en su condición de clase excluida de la ciudad formal que ha tenido que construir su propio hábitat, donde reside el elemento identitario de los CTU. A través de reivindicar el derecho a una vivienda digna y a la propiedad de la tierra donde está construida, expresan la lucha contra la exclusión social, política y económica; es decir, la lucha por dejar de ser invisibles y por participar en el juego político y en los procesos de toma de decisiones.

Puesto que estas demandas de los CTU expresan el reclamo de los sectores populares por el derecho a “vivir en la ciudad”: la lucha por la tierra no es tan sólo una demanda de carácter reivindicativo sino la exigencia de un derecho lo cual dota a los CTU de un contenido político que deriva del hecho que los sectores populares son y se consideran “los excluidos de la ciudad” y, por tanto, construyen su identidad alrededor del derecho a la ciudadanía. Dado que este estatuto de ciudadanía fue plasmado en la CRBV de 1999, las demandas se dirigen a hacer realidad el precepto constitucional de ser incluidos e, incluso, van más allá pues reivindican la diversidad cultural y el derecho a ser reconocidos y a construir la ciudad colectivamente dentro de una visión plural donde todos quepan; es decir, reivindican el derecho al “hábitat” y al “habitar” bajo nuevas formas o modelos de ciudad que requieren de una construcción colectiva y plural (Antillano 2005).

Las conexiones entre las demandas y el análisis político de los conflictos en los que participan, expresan una “objetividad-subjetiva”, una acción con sentido ligada a la historicidad. Los CTU encuentran en su horizonte la dominación y la explotación que le da forma a las posiciones de los agentes como clases populares (Múnera 1998). De este modo, el reclamo por el derecho a una vivienda digna (que incluye el derecho a la propiedad de la tierra) pasa por la participación en los procesos de diseño de políticas y de planificación de la ciudad; es decir, se transforma en la lucha por el ejercicio de un derecho político como lo es el derecho a la participación para incidir en los asuntos de la Polis. Ello es resultado del carácter antagónico de sus demandas que expresan la resistencia al discurso dominante y la posición de subordinación que mantienen los habitantes de los barrios pobres con la ciudad.

2.1.2 Entre la autonomía y la cooptación: visiones y tensiones

Los CTU se relacionan con las instituciones del Estado en el marco de una gestión de gobierno que reconoce el derecho a la vivienda digna y a la propiedad de la tierra al tiempo que estimula la participación ciudadana. Si bien pudiera pensarse que esta relación atenta contra su autonomía organizacional, el tratamiento de las necesidades históricas de los sectores populares desde una perspectiva de “derechos” permite

explorar la participación popular como un ejercicio de construcción de ciudadanía.

Es preciso destacar que la perspectiva de “derechos” inserta en la CRBV de 1999 no descarta la existencia de algún tipo de vinculación con el Estado ya que ello no contradice el rol del Estado como garante de los derechos sino que reconoce la responsabilidad de éste y de la sociedad en la gestión de las políticas sobre derechos humanos en general, y sobre el derecho a la vivienda, en particular. Los CTU se consideran autónomos por la autogestión e independencia del Estado en los procesos de decisión y por sus demandas y visiones alternativas de sociedad: demandan la valoración de la titularidad de la tenencia de la tierra que está asociada a la protección de los individuos y de las comunidades contra el desalojo y no tan sólo al valor mercantil de la misma; también defienden el derecho a su cultura y modo de vida y la democratización del suelo que consideran “un requisito fundamental no sólo para hacer viable una política de vivienda de alcance masivo, sino que es un instrumento esencial para lograr el equilibrio territorial” (Asamblea Metropolitana de Comités de Tierra Urbana 2004: 7). De forma cónsona con lo anterior, exigen ser co-responsables con el Estado en la gestión de esta política y no meros beneficiarios de un programa.

Si bien los CTU se auto-definen como autónomos a partir de su participación e impacto en las políticas del Estado y de la posibilidad de plasmar su proyecto de sociedad alternativo en dichas políticas, la construcción de estas nuevas subjetividades incorpora diferentes formas de relación con el Estado y múltiples estrategias que producen, a su vez, tensiones y contradicciones en lo que respecta a la autonomía. Los análisis realizados sobre los CTU en los municipios Sucre y Baruta del Área Metropolitana de Caracas y en el Municipio Caroní de Ciudad Guayana indican que no siempre las decisiones se toman de forma autogestionada.

Además de la relación eminentemente clientelar y populista con la Vicepresidencia de la República a la cual están adscritos, el organigrama de las relaciones informales de los CTU mostró que en algunos casos, dependían en su estructura jerárquica de los Círculos Bolivarianos o de las Misiones Sociales promovidas por el gobierno. La necesidad de contar con una base social y organizativa llevó al presidente Chávez a crear los CTU y los CC entre otras organizaciones con la

idea de convertirlos en los bastiones de su proyecto político; frecuentemente, los partidos políticos pro-chavistas los han utilizado como clientela política para movilizarla electoralmente en apoyo al presidente o a su proyecto político. Los partidos afines al gobierno como el Movimiento Quinta República (MVR) en el pasado y en la actualidad, el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) e incluso el presidente, activan mecanismos de presión a través de

Comandos y Unidades de Batalla Electoral (UBE) para que los CTU se movilicen y apoyen al gobierno cuando se cuestiona el proyecto bolivariano o a su líder máximo, en las elecciones políticas a nivel estatal, local o nacional, o en los diversos referéndum (Contreras 2005; 2006; Giuffrida/Salcedo 2005; García-Guadilla 2007a).

El presidente Chávez pidió en el 2005 desempolvar las UBE que fueron utilizadas en el referéndum revocatorio presidencial de agosto de 2004 para articularse con las demás organizaciones populares como los CTU:

debemos trabajar con las Unidades de Batalla Electoral o crear una figura nueva, pero necesitamos una instancia articuladora que integre a los comités de salud, los comités de tierra urbana, los comités campesinos [...] los comités de vivienda [...] (Aporrea 2005).

De acuerdo con Izarra (2007) las UBE “facilitan la convergencia de todas las instancia populares que tienen responsabilidad social” ya que las mismas “[...] se deben exclusivamente al proceso y a las instrucciones que emita su líder”.

El abandono temporal del espacio de los CTU y su movilización política no necesariamente implica que éstos dejen de ser autónomos sino que se desactivan coyuntural y temporalmente frente a las visiones contradictorias de sus miembros. Los CTU han tendido a integrarse a una red política sumergida e invisible a favor de Chávez que aflora o se visibiliza cuando esta en juego el poder político; es decir, en las crisis políticas o en las elecciones. Cuando los CTU se movilizan como parte de esta red que busca la continuidad del poder, abandonan sus espacios organizativos y se mimetizan temporalmente con los Comandos, las UBE, los Círculos Bolivarianos, el PSUV u otra instancia política.

Sin embargo, en la medida que la polarización y la crisis política se han agudizado existe el riesgo que estas identidades y “lealtades” políticas que prevalecen temporalmente tiendan a convertirse en per-

manentes y entren en conflicto o desplacen a las identidades colectivas de los CTU, sobre todo dada la presión existente para que los coordinadores y miembros de los CTU se inscriban y participen activamente en los partidos políticos afines al proceso. De hecho, a partir de 2007, la aceleración del proyecto revolucionario y socialista del presidente Chávez ha llevado a la constante movilización de tales organizaciones hacia los objetivos políticos desviándolos de sus propios objetivos.

A diferencia de los CC, la falta de personería jurídica de los CTU para recibir recursos económicos, ha dificultado las prácticas neo-clientelares y favorecido su autonomía con respecto al Estado; además, la identidad colectiva y el enfoque de “derechos” que detentan les han permitido mantener una mirada crítica y pedir la rendición de cuentas al gobierno sobre el uso de los recursos que utiliza para satisfacer sus demandas. Sin embargo, esta carencia de recursos propios pudiera tentarlos a adscribirse a los CC, tal como lo pretende la Ley de Los Consejos Comunales y caer en las extensas redes clientelares del gobierno.

3. Los Consejos Comunales: ¿organizaciones para el clientelismo y la movilización política?

3.1 ¿Actor técnico o político?

Al igual que los CTU, los CC son organizaciones sociales creadas por iniciativa Presidencial para encarnar a un nuevo actor comunitario con capacidad de auto-diagnosticar los problemas de su entorno y estimular el fortalecimiento de las comunidades y su arraigo por el espacio geográfico que habitan. Surgieron con motivo de las elecciones de diciembre de 2006 y se les adscribió a la Comisión Presidencial del poder popular.

A diferencia de los CTU, los CC se dirigieron tanto a los sectores populares como a las clases medias y altas a pesar que la respuesta mas favorable provino de los sectores populares. Una parte de la clase media vio en ellos el mecanismo para recuperar los espacios locales tradicionalmente defendidos por las asociaciones de vecinos y decidió constituirlos, aunque lo ha hecho más lentamente que los sectores populares. También a diferencia de los CTU, los CC reciben financiamiento directo por parte del Estado para la autogestión de sus necesidades.

La cifra de CC dada por el presidente Chávez en el Tercer Gabinete Móvil sobre “La Explosión del poder popular” (2//08/2007) fue de veintiséis mil (26.000) y hoy se estiman cerca de 30.000 por lo que constituye la organización social de base popular con mayor número de miembros.

La Ley de los Consejos Comunales (2006) señala que:

[...] en el marco constitucional de la democracia participativa y protagónica, son instancias de participación, articulación e interpretación entre las diversas organizaciones comunitarias, grupos sociales y los ciudadanos y ciudadanas, que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y de justicia social (Art. 2).

También han sido definidos como las “unidades primarias de un nuevo orden sociopolítico” de carácter autónomo enfocados a la solución de los problemas de la comunidad y como el “poder popular en marcha, la democracia participativa” (*Aló Presidente* 2006). La normativa legal los vislumbra como los protagonistas del poder popular pues a través de ellos debe ejercerse la soberanía del “pueblo” al que se considera como el sujeto histórico del proyecto socio-político y popular del presidente Chávez. A comienzos del 2007 se les encomendó el rol protagónico de servir de “combustible de los cinco motores constituyente [...] en el marco de la constitución y profundización de la Revolución Bolivariana en el camino al Socialismo” (MINCI 2007: 8).

Se asume que sirven para el aprendizaje y la socialización de sus miembros en nuevas formas de relacionarse con lo social, económico y político y que al menos discursivamente, son el sujeto revolucionario por excelencia y la piedra angular para construir el poder popular y hacer las transformaciones necesarias para concretar la revolución bolivariana y así, arribar al Socialismo del Siglo XXI (García-Guadilla 2008).

Al igual que los CTU, los CC tienen una estructura organizativa democrática puesto que se constituyen mediante la Asamblea de Ciudadanos; no obstante, sus funciones y competencias fueran ampliadas con respecto a las figuras organizativas que le precedieron. Además de definir y jerarquizar las necesidades básicas de la comunidad, participar directamente en la gestión de las políticas públicas y tomar decisiones en la solución de los problemas que los afectan, pueden recibir

los recursos públicos que les transfiera el Estado central para la ejecución de los proyectos comunitarios y se les permite administrarlos, ejecutarlos y ejercer la contraloría social de manera directa.

Dada la relevancia que tienen en el proyecto socio-político del presidente Chávez, su activación ha traído como consecuencia que la participación popular para la gestión comunitaria en los sectores populares que estuvo enmarcada en los Círculos Bolivarianos primero y después en los diferentes comités, incluidos los CTU, se haya desplazado hacia los CC. La Ley de los Consejos Comunales (2006) los privilegia como la instancia de organización comunitaria por lo que constituyen el eje donde discursivamente se ancla el poder popular y contemplan la posibilidad de incorporar en su seno a través de *Comités*, a las otras organizaciones de los sectores populares incluyendo a los CTU. Por esta razón, los CC han tendido a desplazar a las demás organizaciones ciudadanas que existen no solo en los sectores populares sino también en las urbanizaciones de la clase media y alta.

2.2 *La autonomía y sus condicionantes: nuevos clientelismos*

Desde la oposición política e incluso, desde algunos de los voceros y organizaciones afines al proceso bolivariano como los propios CTU, se ha puesto en tela de juicio el manejo directo de los recursos otorgados por el Estado ya que no existe independencia de la función de contraloría social. También se ha cuestionado su pretendida autonomía y se duda de su capacidad para incluir a todos los ciudadanos independientemente de su ideología y clase social.

La actividad principal de los CC, sea en los sectores populares o en la clase media, ha sido la formulación de proyectos que benefician a su ámbito territorial y el factor que los mantiene activados es la obtención de los recursos económicos pues una vez que los mismos se ejecutan o no llegan, tienden a desactivarse.

Cuanto mayor es la dependencia de los recursos del Estado, mas probable es la cooptación y aparición de relaciones neoclientelares¹ que hacen que los CC sean mas vulnerables a las presiones del gobierno para movilizarse en los procesos político-electorales. Además, su

1 Se trata de nuevos clientelismos; es decir, de relaciones de subordinación entre las organizaciones y el Estado en vez de los clientelismos tradicionales basados en relaciones personales o individuales (García-Guadilla 2002).

adscripción a la Vicepresidencia de la República, ente que otorga los recursos, facilita este tipo de relación donde los afectos al presidente reciben los recursos económicos con mayor frecuencia que quien lo adversa. La relación populista y la dependencia neoclientelar (García-Guadilla 2002) es mayor en los sectores populares que en la clase media y alta debido a la polarización política. De hecho, los CC cuyos miembros se han inscrito en el PSUV y participan activamente en el proceso político electoral pro-Chávez reciben recursos con más frecuencia que los CC de la oposición política ya que frecuentemente, se exige la afiliación ideológica y política para obtenerlos.

2.3 El poder popular en marcha

Existe un debate interno alrededor de si los objetivos de los CC son construir el poder popular visionado por el Presidente Chávez o resolver los problemas comunitarios o ambos. Si bien la mayoría de los CC incluyendo a los de clase media y alta se autodefinen como una correa de transmisión para el otorgamiento de recursos del gobierno, algunas organizaciones populares pre-existentes que se han reconfigurado alrededor de instancias tales como el Frente Nacional Comunal y Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora o las radios comunitarias entre otras, se auto-definen como movimientos sociales populares y como el Poder Popular en marcha. Estos grupos propugnan la visión de empoderamiento de los CC y su objetivo es convertirse en el poder popular para supuestamente construir “el Socialismo del Siglo XXI”. Aunque comparten el proyecto bolivariano del Presidente Chávez, parecen tener un mayor potencial de autonomía que el resto de los CC debido a su trayectoria como movimiento social y a sus objetivos que trascienden el carácter clientelar con que han surgido los CC. Entre las conclusiones del Primer Encuentro Nacional de Consejos Comunales (2007) se destaca lo siguiente:

Consideramos que, el camino correcto que tenemos como pueblo combatiente es construir una corriente revolucionaria de base y autónoma que acompañe concientemente al Presidente en toda iniciativa tendiente a construir el socialismo bolivariano y derrotar al reformismo y la contrarrevolución.

Creemos como consejos comunales que la vía más expedita para construir el estado comunal es asumir el poder, a partir del ámbito local, desde una perspectiva económica, político, militar, cultural y social; por ello, debemos actuar en bloque, dotándonos de niveles superiores de or-

ganización y coordinación, siendo fundamental constituir un movimiento que nos dé voz, cuerpo y rostro como poder comunal, en todo el proceso de construcción del socialismo en Venezuela.

La continuidad de esta relación clientelar dependerá de la bonanza económica, actualmente en crisis, pues de ella deriva la capacidad del Estado para transferir recursos y seguir la ya conocida práctica de “neutralizar los conflictos con la renta petrolera”. A su vez, la posibilidad de que aquella minoría de CC que defiende su autonomía y se autodefine como movimientos sociales populares trascienda el dilema del clientelismo, dependerá de su capacidad para mantenerse autónomos después de “asumir el poder” que visionan.

4. Tensiones, contradicciones y desafíos

El proceso bolivariano está atravesado por las contradicciones que implican una propuesta de transformación social dentro de una sociedad profundamente polarizada (García-Guadilla 2007b) lo cual se refleja principalmente en las organizaciones sociales afines al proceso bolivariano donde existen fuertes divergencias entre el discurso y las praxis, entre la cooptación y la autonomía, entre el clientelismo y las nuevas prácticas de ciudadanía. Estas tensiones se enfrentan de forma diferente según el enfoque que las organizaciones adopten sobre el poder y la autonomía: mantenerse fuera del poder o formar parte del mismo y recibir las prebendas sacrificando la autonomía.

Las organizaciones bolivarianas analizadas responden en su concepción y se orientan en sus praxis a hacer realidad los preceptos constitucionales de la *inclusión*, la *equidad* y la *participación*. No obstante, de acuerdo con su identidad y demandas estratégicas, los CTU han defendido el espacio de los movimientos sociales ubicándose en el primer enfoque mientras que los CC parecen encaminados hacia el segundo.

Al interior de los CC, se libra una lucha entre constituirse en una instancia para-estatal clientelar y mantener su autonomía a costa de entrar en conflicto con el gobierno. En los CC estudiados, no se ha roto la estructura de relaciones tradicionales clientelares y, por tanto, no son espacios donde se construyan nuevas subjetividades o se promuevan ciudadanías y proyectos de sociedad divergentes. La mayoría de los CC carecen de la capacidad para enriquecer las identidades

sociales y culturales y, de este modo, contribuir al pluralismo de los modos de vida urbanos ya que no han generado un proyecto de sociedad autónomo, alternativo y divergente del Estado que permita la construcción de hegemonía para la transformación social.

En la praxis de la mayoría de los CC se refleja una inclusión que implica la satisfacción de las necesidades básicas y materiales pero que no contempla las necesidades postmateriales; de una equidad identificada con la igualdad formal difícil de concretar; y de una participación que al concentrarse en lo local no permite trascender a niveles superiores. Además, no tienen la capacidad de trascender hacia nuevas formas de ciudadanía ni de construir un *poder popular autónomo* que fundamente la democracia participativa y protagónica debido al alto potencial de ser cooptados por los actores afines al proceso bolivariano; reflejan un *poder popular tutelado* por el Estado.

En el caso de los CTU, la emergencia de subjetividades socio-territoriales que generaron identidades basadas en la diversidad cultural, democratización de la sociedad y rechazo a las prácticas populistas del gobierno, garantizan una mayor autonomía y potencial para constituir el *poder popular autónomo*. Suponen, además, el enriquecimiento del concepto de ciudadanía debido a la emergencia de subjetividades sociales asociadas con nuevas dimensiones tales como la inclusión en los aspectos materiales y postmateriales, la igualdad dentro de las diferencias y pluralidad cultural, y la participación en los procesos de toma de decisiones.

En este tipo de organizaciones se encuentra el germen potencial para la transformación social; es decir para generar un proyecto de sociedad alternativo y autónomo que trascienda los meros intereses reivindicativos y que permita la construcción de hegemonía para la transformación social sin perder su capacidad movilizadora; es decir “sin tomar el poder”. Paradójicamente, a pesar de su alto potencial para definir un proyecto alternativo propio y de su mayor capacidad para constituirse en un *poder popular autónomo*, el gobierno intenta desmovilizar a los CTU al presionarlos a adscribirse a los CC como medio para la participación local. Adicionalmente, la superposición geográfico-organizativa y funcional de los CC con los CTU, pudiera contribuir a debilitarlos o desplazarlos en la medida que los CC responden en mayor grado a una lógica política; ello llevaría a un retro-

ceso en el proceso de construcción de las ciudadanías diferenciadas y al empobrecimiento de los espacios de autonomía.

El dilema principal se centra en cómo resolver el problema de la inclusión y construir ciudadanías más incluyentes desde fuera del poder para no arriesgar la autonomía de las organizaciones sociales: ¿es necesario “tener y estar adentro del poder” para transformar la condición de exclusión de los habitantes de los sectores populares o es suficiente el que compartan con el Estado un proyecto ideológico-político que promueva y estimule las nuevas subjetividades e identidades colectivas?, ¿las luchas por la inclusión pueden darse desde identidades sociales no contaminadas por las organizaciones o partidos políticos o requieren de organizaciones sociales capaces de actuar en las dos esferas, la social y la política según sea la coyuntura en la que se insertan?, y finalmente, ¿qué papel juega la cultura política en la construcción de estas nuevas identidades y subjetividades que permitan avanzar un proyecto de cambio como supuestamente se denomina el Proyecto Bolivariano del presidente Chávez? De nuevo, estamos frente a dos caminos, tal como lo han planteado Negri y Holloway, cuyos resultados deben ser refrendados con el enriquecimiento de un número más diverso de praxis pues es en las praxis donde reside el movimiento social y por ende, la capacidad de transformación.

Bibliografía

- Aló Presidente* (2006): *Programa radial y televisivo*, n° 252. 9 de abril.
- Antillano, Andrés (2005): “La lucha por el reconocimiento y la inclusión en los barrios populares: la experiencia de los Comités de Tierras Urbanas”. En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11, 3, pp. 205-218.
- Aporrea* (2005): <www.aporrea.org> (15.08.2005).
- Arconada, Rodríguez S. (2005): “Seis años después: mesas técnicas y consejos comunitarios de aguas”. En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11, 3, pp. 187-204.
- Asamblea Metropolitana de Comités de Tierra Urbana de Caracas (2004): *Democratización de la ciudad y transformación urbana: propuesta de los CTU a la Misión Vivienda*. Caracas: OTNRTT, Vicepresidencia de la República.
- Contreras, Verónica (2005): “Proyecto de regularización de la tenencia de la tierra: sector Toro Muerto, Municipio Caroní”. EP-1420, Pasantías Cortas. Manuscrito. Caracas: GAUS-Universidad Simón Bolívar.
- (2006): “Los retos de la Planificación Estratégica: formulación del Plan Especial Participativo, Equitativo y Solidario del Sector Toro Muerto, Municipio Caroní”.

- Trabajo de Grado para optar al Título de Urbanista. Manuscrito. Caracas: GAUS-Universidad Simón Bolívar.
- Decreto Presidencial 1.666 (2002): *Gaceta Oficial*, n° 37.378. Caracas.
- García-Guadilla, María Pilar (2002): "Democracy, Decentralization, and Clientelism: New Relationships and Old Practices". En: *Latin American Perspectives*, 126, 29, 5, pp. 90-109.
- (2007a): "Ciudadanía y autonomía en las organizaciones sociales bolivarianas: los Comités de Tierra Urbana como movimientos sociales". En: *Cuadernos del CENDES*, 24, 66, pp. 43-73.
- (2007b): "Social Movements in a Polarized Setting: Myths of Venezuelan Civil Society". En: Ellner, Steve/Thinker Salas, Miguel (eds.): *Venezuela, Hugo Chavez and the Decline of an "Exceptional Democracy"*. Lanham: Rowan & Littlefield Publishers.
- (2008): "La praxis de los consejos comunales: poder popular o instancia clientelar?". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 14, 1, pp. 125-151.
- GAUS-USB (2004-2006). *Entrevistas a miembros de los Comités de Tierra Urbanas de los Municipios Libertador, Sucre y Baruta en Caracas y Caroní en Ciudad Guayana*. Caracas.
- (2007): *Entrevistas a miembros y Consejos Comunales en Caracas y Estado Sucre*. Bases de Datos del GAUS.
- (2008): *Entrevista a Consejos Comunales de barrios y urbanizaciones de clase media de Caracas*. Base de Datos del GAUS.
- Giuffrida, Laura/Salcedo, María (2005): "Comités de Tierra Urbanos y cambios de la Dinámica Urbana en cuatro comunidades". Manuscrito. Caracas: GAUS-Universidad Simón Bolívar.
- Hawkins, Kirk/Hansen, David (2006): "Dependent Society: The Círculos Bolivarianos in Venezuela". En: *Latin American Research Review*, 41, 1, pp. 102-132.
- Holloway, John (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.
- Hopenhayn, Martín (2000): "Nuevas formas de ser ciudadano: ¿La diferencia hace la diferencia?". En: *Releas Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 11, pp. 109-122.
- Izarra, William (2007): <www.Venezuela-alemania.com/cfi8.html> (11.12.2007).
- Katsiaficas, Georgy (2007): "El significado de la autonomía". Caosmosis (<www.caosmosis.acracia.net>; 29.01.2008).
- Lacabana, Miguel/Cariola, Cecilia (2005). "Construyendo la participación popular y una nueva cultura del agua en Venezuela". En: *Cuadernos del CENDES*, 22, 59, pp. 111-133.
- Ley de los Consejos Comunales (2006): *Gaceta Oficial*, No. 38.439. Caracas.
- López Maya, Margarita (2005): "Popular Protest in Venezuela: Novelties and Continuities". En: *Latin American Perspectives*. 141, 32, 2, pp. 92-108.

- MinCI (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información) (2007): *Consejos Comunales: Combustible de los Cinco Motores Constituyentes* (<www.minci.gov.ve>; 12.03.2008).
- Múnera Ruiz, Leopoldo (1998): *Rupturas y continuidades: poder y movimiento popular*. Bogotá: Universidad Nacional, IEPRI-CEREC.
- OTNRTT (Oficina Técnica Nacional de Regularización de la Tenencia de la Tierra Urbana) (2005): *Programa Nacional de regularización de la Tierra urbana*. Caracas.
- Pinzón, María Gabriela (2006): “Planificación estratégica y participativa. Casos de Estudio: Consejo Comunal de Santa Rosa de Lima, Consejo Comunal de Bucarito, Municipio Baruta”. Pasantías Cortas (EP-1420). Manuscrito. Caracas: GAUS-Universidad Simón Bolívar.
- (2007): “Plan Especial Estratégico, Participativo, Equitativo y Solidario para Playa Colorada, Estado Sucre”. Trabajo de Grado para optar al Título de Urbanista. Manuscrito. Caracas: GAUS-Universidad Simón Bolívar.
- Primer Encuentro Nacional de Consejos Comunales (2007): En: <www.tiempodecuba.34sp.com> (06.08.2007).
- Reforma Parcial de la Ley de los Consejos Locales de Planificación Pública (2006): *Gaceta Oficial*, n° 38591. Caracas.
- Rivas, M. (2004): “El Problema de los barrios”. En: Dossier de la revista *SIC*, 665, pp. 211-221. Caracas.
- Salazar, Carolina (2003): “Los Comités de Tierra Urbana: ¿Un nuevo Movimiento Social?”. Manuscrito. Caracas: GAUS-Universidad Simón Bolívar.

Hinnerk Onken

El movimiento de los Liberal-Independientes en Arequipa a comienzos del siglo XX*

Los años de la llamada “República Aristocrática” (1895-1919) son descritos en muchos trabajos históricos como una época tranquila (algo bastante inusual en la historia del Perú republicano), un tiempo de estabilidad política, progreso económico y modernización social. Lo cierto es que esos años constituyeron una época de profunda transformación social, caracterizada por tensiones y conflictos¹ intensos, si bien a nivel nacional hubo solo un golpe de Estado (en el año 1914 en contra de Billinghurst). A partir de la investigación a nivel regional y local, estos conflictos y sus actores –que en la perspectiva nacional son muchas veces relegados– cobran visibilidad. Este ensayo se enfoca en uno de estos actores de la cultura política peruana a comienzos del siglo XX: los Liberal-Independientes en Arequipa.²

Inicialmente, presentaré la estructura social de los Liberal-Independientes y sus medios de comunicación. A continuación expondré su programa y su ideología, para finalmente mostrar su impacto en los subalternos arequipeños y la significación de los Liberal-Independientes para la historia política del Perú.

Sin embargo, debo empezar por hacer dos aclaraciones conceptuales: en primer lugar, al referirme a los Liberal-Independientes voy a usar tanto la denominación “movimiento” como el término “partido”. Sin embargo, no se trata de sinónimos, sino de conceptos que es necesario diferenciar. El concepto “partido” está relacionado con la organización, el programa y las elecciones (Meyer-Aurich 2006: 19-20), es

* Quiero agradecerles a Martje Petersen, Brenda Escobar y Lena Viebrock por su ayuda y sus valiosos comentarios.

1 Para el concepto sociológico del conflicto cf. Bonacker/Imbusch (2005), definición en p. 71.

2 Este ensayo está basado en mi tesis de doctorado, en la cual dedico una parte a analizar de forma profunda y sistemática la función y el significado del movimiento de los Liberal-Independientes. Aquí sólo puedo presentar mi investigación a grandes rasgos y mencionar sus resultados fundamentales.

decir, “política concreta” en palabras de los contemporáneos de principios del siglo XX y a diferencia del concepto amplio de la cultura política; “movimiento”, de otro lado, incluye a los simpatizantes no organizados, a la clientela completa y a los modos de movilización, así como a la diversidad de ideas sobre política, sociedad y cultura no necesariamente representadas en el programa partidario (Tilly/Tarrow 2007: 111; Staggenborg 2008: 1-25). En segundo lugar, los Liberales de Arequipa no eran liberales puros, por lo menos no “liberales Manchester”, en el sentido de lo que hoy entendemos bajo liberalismo. Más bien, estaban influenciados por el socialismo y por ideas liberales de proveniencia francesa.

Después de la derrota de Cáceres y sus Constitucionalistas en la revolución de 1894/95, los Partidos Civil y Demócrata controlaban conjuntamente el escenario político en el Perú, así como en Arequipa.³ Ambas eran organizaciones de las élites: una de ellas más bien liberal en el sentido de su ideología política y, sobre todo, en cuanto a su pensamiento económico; y la otra, por el contrario, de alineación conservadora. Tenían la convicción común de que el Estado y la sociedad debían ser dirigidos de manera autoritaria para el bien de la nación entera. Sin embargo, a comienzos del siglo XX dicha pretensión dejó de ser vista por parte de la población como apropiada y moderna para solucionar los graves problemas sociales.

En el año 1900, durante la (mal) llamada “República Aristocrática”, emergieron en Lima y en otras ciudades varias Ligas Municipales Electorales Independientes (Basadre 1963: 3263). Éstas surgieron de la ruptura de la alianza demócrata-civil. En Arequipa, en contraste, la alianza elitista perduró. No obstante, allí también se formó una Liga Municipal Independiente en noviembre de 1900, poco antes de las elecciones municipales. Sus protagonistas estuvieron influenciados por el pensamiento de Manuel González Prada y de pensadores europeos, y fundaron su organización sobre la base de estructuras sociales surgidas en aquel tiempo, las mismas que se manifestaban a través de la Asociación Patriótica, la Logia de Libre Pensadores y diversas organizaciones de artesanos. Los Liberal-Independientes se conocieron

3 Existen varios trabajos acerca del contexto histórico y económico de esta época de modernización (p.ej. Klarén 2000: 203-240; Burga/Flores Galindo 1981; Jacobsen 1988; Carpio Muñoz 1990). Cabe destacar la investigación de Raúl Fernández Llerena (1984) sobre los comienzos del Partido Liberal en Arequipa.

dentro de estas organizaciones o en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (UNSA), centro de su red social. Más adelante, se radicalizaron en la revolución de Piérola de 1894/95: todas las organizaciones mencionadas estuvieron de una u otra manera involucradas en la movilización para la coalición heterogénea del “caudillo democrático”. Ciertamente, algunos de los que posteriormente serían Liberal-Independientes, participaron en la lucha en las calles de Arequipa el 27 de enero de 1895. Después de la revolución, comenzó un proceso de ideologización en los círculos mencionados que fue encendido por la ausencia de los cambios sociales y políticos esperados. Su desarrollo como fuerza política culminó en 1903, cuando los Liberal-Independientes se adhirieron al Partido Liberal nacional de Augusto Durand como sección arequipeña.

1. Estructura social

Los líderes de los Liberal-Independientes provenían de la clase media y ejercían generalmente profesiones liberales, como en el caso del médico moqueguano Lino Urquieta. Algunos pertenecían incluso a la clase alta, como el abogado Francisco Gómez de la Torre, caracterizado en las memorias de Víctor Andrés Belaúnde como “verdadero caballero e hidalgo arequipeño” (Belaúnde 1967: 173-174), y quien fue rector de la UNSA en los años treinta del siglo XX; o bien Miguel Forga, hijo de un comerciante “mayorista”; o el hacendado puneño Frisancho, quien al igual que otros miembros de las élites regionales del Sur, estudió en la Universidad de Arequipa. Habiendo terminado sus estudios, Frisancho regresó a Puno, donde difundió las ideas liberal-independientes que predominaban en la UNSA (Ramos Zambrano 1990: 24-25). El movimiento atraía a gente joven, como se evidencia por ejemplo en el tratamiento de sus oyentes como “Mis jóvenes camaradas” (EA 16.12.1901: 3) por parte de Urquieta o en el dicho empleado por González Prada: “Los viejos a la tumba; los jóvenes i niños a la obra” (EA 09.04.1904: 1; González Prada 1946: 68). Fue incluso en Arequipa donde surgió la primera huelga universitaria en 1907, dos años antes de la huelga de la generación indigenista de 1909 en Cuzco y más de diez años antes de la reforma universitaria de Córdoba. El cambio del catedrático principal de Filosofía había producido una confrontación entre miembros conservadores de la universidad y libe-

rales del cuerpo docente, pero sobre todo entre los estudiantes. El personaje sobresaliente de esta facción joven fue Francisco Mostajo, hijo del exitoso carpintero Santiago Mostajo, quien impulsó decisivamente la organización de los artesanos en la Nueva Sociedad de Artesanos fundada en 1883, en la Sociedad Patriótica de Artesanos de 1900 y más tarde en el Centro Social Obrero, establecido en 1905. Aquí se confirma la afirmación de Charles Bergquist de que las convicciones políticas eran transmitidas dentro de la familia (Bergquist 1976: 30), aunque el joven Mostajo –poeta, jurista, historiador, periodista y político– fue más radical que su padre.

Francisco Mostajo y Urquieta dirigían un partido al cual, según el artículo X del programa partidario publicado en el periódico *La Bolsa* del 8 de marzo de 1901, pertenecían: “a) Propietarios, b) abogados, médicos, ingenieros, boticarios, profesores i preceptores de instrucción, estudiantes i otros individuos de profesiones liberales, c) militares, d) agricultores i jornaleros, e) comerciantes, f) manufactureros, artesanos, mineros i demás industriales, g) obreros del Ferrocarril” (LB 08.03.1901: 2). Este último grupo era de particular importancia. Estaba organizado desde 1890 en la Sociedad de Empleados y Obreros del Ferrocarril y disponía de una considerable y creciente identidad colectiva, que los unía en su autopercepción y percepción externa. Esta identidad colectiva conllevaba una solidaridad y una disposición para la lucha que se evidenciaron en las numerosas huelgas de los ferroviarios y otros trabajadores del sector de transportes en el puerto de Mollendo en 1902, 1904, 1905, 1918 y 1919, con las que lograron exitosos ajustes laborales en cuanto a aumentos salariales y mejoras en las condiciones de trabajo. Con ello, se adelantaron a otros grupos de la población urbana subalterna, tales como los empleados de bancos o de las grandes casas comerciales, y los artesanos o empleados artesanales en las denominadas fábricas de tejidos u otras factorías, que en realidad no eran más que manufacturas. Los ferroviarios eran también importantes para el Partido Liberal porque cumplían el censo y votaban en concordancia. En 1903, en el diario liberal “El Ariete”, más de 150 obreros ferroviarios declararon ser adherentes del Partido Liberal desde 1900 (EA 14.03.1903: 2-3).

2. Medios de comunicación

Los periódicos eran un medio importante para alcanzar y movilizar a los partidarios del movimiento. Tenían nombres sonoros como *El Ariete*, *La Bandera Roja*, *El Volcán*, *La Defensa Obrera* o *El Sufragio Libre*. Durante casi toda la primera década del siglo XX, redactores liberal-independientes, con Urquieta o Francisco Mostajo como jefes de redacción, publicaron diversos periódicos y semanarios. Aunque es poco probable que los arequipeños de la clase baja estuvieran alfabetizados, lo más seguro es que las noticias fueran difundidas en discusiones privadas o públicas, en el entorno familiar, durante el trabajo o en la calle. Así, no sólo simples llamamientos al voto, sino también discusiones sobre temas complejos alcanzaron a grandes partes de la población, que debe haber estado bastante informada sobre el escenario político. Y no sólo a nivel regional y nacional: los periódicos arequipeños informaban detalladamente sobre acontecimientos internacionales tales como la Revolución Rusa de 1905 o la Primera Guerra Mundial, al igual que sobre innovaciones intelectuales y técnicas (para la difusión de noticias cfr. Posada-Carbó 2002: 173; Walker 1999: 174 y para el impacto de la prensa cfr. Jacobsen 2005).⁴

Otros medios, tomados del repertorio de acciones colectivas del juego del “notorio, aunque tácito, canon” de la cultura política (Baker 1987: xvi; Tilly 1984: 307), mediante los cuales los líderes liberal-independientes buscaron llegar a sus seguidores, fueron discursos públicos en actos proselitistas, manifestaciones, mítines o bien la celebración del Primero de Mayo, que empezó a realizarse anualmente desde 1906 y que sirvió para la concientización y autoafirmación de la identidad colectiva como obreros. Un ejemplo de ello es el discurso “Algo sobre el socialismo”, ofrecido por Francisco Gómez de la Torre

4 También Eric Hobsbawm se ha dedicado al fenómeno de la difusión informal de noticias en su ensayo “Political Shoemakers” (Hobsbawm 1998). Los zapateros eran conocidos en Europa como izquierdistas y radicales; según Hobsbawm, esto se debía a que, al ejercer su trabajo sentados, no se cansaban físicamente, por lo que les quedaba espacio para reflexionar y discutir con colegas o clientes. Las conclusiones de Hobsbawm pueden ser aplicadas también a otras profesiones artesanales, como él mismo acentúa. Sin embargo, en Mollendo, el vecino puerto de Arequipa, los zapateros no solían ser tan radicalmente izquierdistas, como lo demuestra su acción anti-huelgista en la huelga general de 1919, mencionada en *El Pueblo* (EP 10.10.1919: 2).

el Primero de Mayo de 1906, en el cual explicó a sus oyentes el ideal socialista:

Quitar de manos de la burguesía el cetro del poder público, para dar el gobierno del estado a la mayoría obrera; y convertir en propiedad pública los medios sociales de producción, acaparados hoy por una minoría de capitalistas. I estos dos términos aún pueden sintetizarse en uno: desaparición de las desigualdades sociales engendradas por la injusticia. [...] En otros términos: quiere el socialismo que así como nadie puede hacerse dueño de la luz ni del aire, nadie se llame dueño exclusivo de la tierra ni de las fuentes de producción: que éstas pertenezcan por igual a todos; que todos trabajen igualmente (Carpio Muñoz 1983: 120).

El Primero de Mayo de 1908 el jurista Máximo Guinassi Morán difundió públicamente por primera vez las ideas de Marx en Arequipa, las mismas que antes circulaban –si es que llegaban a circular– sólo en círculos privados y reducidos a través de los denominados “Libros Rojos”. Partiendo del materialismo histórico de Marx y de su idea de que la historia no sería sino la historia de luchas de clase, Guinassi Morán acusó al Estado de querer aprovechar métodos represivos para mantener el “antagonismo en la producción” y la “distinción de clases” (M. Guinassi Morán 1908: 28). Instó a sus oyentes a que se organizaran en gremios parciales y sindicatos generales y a que reclamaran sus derechos con la ayuda de dichas organizaciones. Postuló además que la solidaridad era la condición fundamental para adelantar acciones dirigidas a mejorar la situación laboral. También alentó a los presentes a participar en la función electoral no sólo para elegir un presidente no perteneciente al “medio capitalista”, sino también para designar a Diputados y Senadores en el Parlamento, “que no sean representantes de bancos”⁵ (M. Guinassi Morán 1908: 30). Así, la ideología liberal-independiente, que a pesar de su nombre era más bien socialista, alcanzó a gran parte del público.

3. Programa, ideología y política

El artículo primero del ya mencionado programa partidario de marzo de 1901 acentuaba en principio la orientación local: “Para fines exclu-

5 Parece tratarse de un error de imprenta. Así, no sabemos si aquí el orador se está refiriendo a parlamentarios que fueran abogados del sector bancario (representantes de bancos) o si alude al color de la piel de la élite criolla (representantes blancos).

sivamente políticos, organizase en Arequipa el ‘Partido Independiente’, cuya acción práctica es por ahora meramente local, pero que pondrá a hacerse nacional”. Se trataba sobre todo de la práctica y cultura política en el país:

Exigirá renovación periódica de personal en todos los cargos públicos, ya sean municipales ó de representación nacional, por cuanto es antirepublicano i ofensivo a los fines de la verdadera democracia el sostenimiento vitalicio de las mismas personas ó de miembros de una sola clase social, contra el derecho que todos los ciudadanos i todas las clases tienen para intervenir según sus aptitudes en el manejo de la cosa pública.

A nivel nacional, reclamaban la descentralización

por ser ésta la forma de vida nacional que mejor responde a las aspiraciones de ciudadanos republicanos, i mejor consulta los intereses de los pueblos (LB 08.03.1901: 2).

El Partido prometía reconocer los derechos vigentes en la República, pero manifestaba la necesidad de realizar reformas políticas y sociales en el medio parlamentario.

Sólo dos años más tarde, *El Ariete*, el diario particular de los Liberal-Independientes, publicó un nuevo programa más diferenciado, ideológico y radical en sus exigencias políticas. Sus autores eran Lino Urquieta, Francisco Mostajo y José M. Chávez Bedoya, miembros de la dirección del Partido. Exigencias liberales clásicas como la de “Libertad mental y moral” constituían un componente, al igual que puntos adoptados del programa antiguo, tales como la reforma del poder legislativo y ejecutivo, ahora precisado por ejemplo con la exigencia de una revisión obligatoria de los instrumentos legislativos cada diez años. Poco liberal era, en cambio, la opinión del Partido sobre el derecho de propiedad. Así, incluso las expropiaciones estarían permitidas “con fines sociales”. También la intención de imponer mayores cargas fiscales a bienes de importación que competían con la producción nacional se oponía al liberalismo económico clásico que propagaba el libre comercio. “Artículos de primera necesidad” obtendrían, en cambio, privilegios fiscales. Se reclamaban mejoras en la posición social, económica y jurídica de los “obreros”, formuladas en el artículo XII como “cuestión obrera”. Al llamado a las élites y órganos ejecutivos a tomar consciencia sobre este tema se unían aspectos concretos como trabajo regulado por contratos, limitación de la jornada laboral, salarios mínimos y el derecho a huelga. Entre los puntos sociopolíticos del

programa con respecto a la reforma de los sistemas de educación, salud, previsión social y derecho familiar, destacan las exigencias de una educación básica obligatoria, el acceso a educación independientemente del origen social, estatus y poder económico, así como el derecho al divorcio y mejoras en la posición jurídica de las mujeres e hijos ilegítimos (EA 23.02. y 14.03.1903; Ballón Lozada 1992: 124-133). Urquieta resumió el creciente radicalismo del movimiento en “El Ariete” en 1910: “Pues bien, sí, somos revolucionarios” (EA 23.09.1910: 1).

La creciente penetración de la ideología liberal-independiente en amplios sectores de la sociedad arequipeña se evidencia en el gran apoyo electoral, aunque éste no siempre era defendido a través de medios correctos. Ya en la primera participación electoral de los Liberales mediante la Liga Municipal Independiente, en diciembre de 1900, ocurrieron graves enfrentamientos con los partidarios de los adversarios Demócratas, que terminaron con dos muertos y casi 50 heridos. En el tercer y último día aconteció un verdadero escándalo. Con gran participación electoral de la población, la Liga logró inclinar la votación a su favor ya desde los primeros días. Sin embargo, partidarios de los Demócratas y la policía impidieron la continuación de las votaciones y el Gobierno decretó la anulación de las elecciones, supuestamente por las irregularidades surgidas por la violencia. Finalmente, se instaló un Consejo Honorable a nombre de 16 ciudadanos notables, no elegido popularmente. Se repitió un escenario similar en las elecciones municipales dos años más tarde, cuando el 3 de diciembre, después de victorias liberales en los dos primeros días electorales, la situación estalló:

Hasta después de la una de la tarde, la mesa receptora de sufragios que debió comenzar sus labores á las 12 m., no pudo funcionar debido á la falta de concurrencia de algunos de sus miembros.

Así que hubo *quorum*, y cuando la mesa comenzaba a funcionar, se formó un laberinto por la renuncia que se hizo de que uno de los adjuntos, tomó un número de votos de varios ciudadanos sufragantes del partido contrario y los estrujó en la mano.

La bulla se hizo infernal hasta el punto de que varios miembros de la mesa abandonaron sus asientos y el Secretario se retiró definitivamente, llevando los papeles de la elección y sin duda convencido de que no podría continuarse la emisión de sufragios (LB, 03.12.1902: 2).

De esta manera, las votaciones no pudieron culminarse ni se realizaron conforme a ley. Una vez más Arequipa estaba sin representación comunal legítima, lo que fue comentado en *La Bolsa* con estas palabras: “Otra decepción más en materia de elecciones” (LB 04.12.1902: 2). También en los preludios de la elección retrasada de un Senador suplente, un Diputado propietario y otro suplente en mayo de 1901, acontecieron repetidamente desmanes violentos entre seguidores del Partido Independiente y la parte conservadora, representada por la Unión Cívica. Aun así, la votación pudo ser llevada a cabo con relativa tranquilidad ante la vigilancia del Ejército y terminó nuevamente con una victoria de los Liberales, que esta vez fue reconocida oficialmente.

La represión de las autoridades contra los Liberales, cada vez más exitosos, fue aumentando y se expresaba en la persecución de sus líderes⁶ o en impedimentos a sus afiliados para inscribirse en los padrones electorales, como aconteció con los trabajadores ferroviarios en el año 1904 (EA 20.02.1904: 3). La violencia fue utilizada como otro medio de hacer política por ambos partidos en competencia, tanto en las ciudades (Arequipa y Mollendo) como en el campo. Especialmente allí, debido a la tradición del caciquismo y a la ausencia de poder estatal efectivo, los partidarios recurrían casi siempre a la fuerza para imponer sus intereses.⁷

Pero la violencia en el contexto electoral no era un fenómeno nuevo. En tiempos de polarización política acontecía una y otra vez, como también antes y después de la revolución de 1894/95. Que unas elecciones a comienzos del siglo XX transcurrieran de manera justa y pacífica era tan inusual, que el diario liberal *El Volcán* tituló su artículo sobre las elecciones de 1911: “Mejor que en Suiza” (EV 27.05.1911: 2). Por supuesto, la relación entre elecciones y violencia no es un fenómeno específico de Arequipa. La lectura de los estudios sobre elecciones en el siglo XIX en el Perú (Mücke 2001; McEvoy Carreras

6 Urquieta fue detenido varias veces y huyó de Arequipa en agosto de 1904; regresó sólo en 1909.

7 Cfr. p.ej. la “Letra del Médico titular de Cotahuasi al Prefecto del Departamento de Arequipa, Cotahuasi, 11 de octubre de 1915”. En: ARA, Doc. pref., 1915/1 o el “Oficio del Subprefecto de la Provincia de La Unión al Prefecto del Departamento de Arequipa, Cotahuasi, 26 de diciembre de 1907”. En: ARA, Doc. pref., 1907/2.

1999; Peloso 1996) y en Argentina (por ejemplo Sábato 1995) o de los trabajos del colombiano Posada-Carbó (p.ej. 1997) lo demuestran claramente. Por un lado hubo violencia y manipulación en las elecciones. Por otro lado Posada-Carbó resalta, que a pesar de eso, elecciones tenían cierto grado de competitividad. Que esto es correcto demuestra la victoria liberal en Arequipa en 1901, mencionado antes. Sin competitividad electoral efectiva, no hubiera este resultado. Lo siguiente aspira a una relativización de la crítica de las elecciones, destacando sus facetas positivas en la mención del rol de elecciones para la democracia en la teoría política (Posada-Carbó 1996; Annino 1995). El desdén hacia las elecciones latinoamericanas que se trasluce en ciertos trabajos no está justificado: en general, las elecciones en Europa no fueron “mejores”. Se trata de una arrogancia injustificada. Marie-Danielle Demélas-Bohy añade que aún cuando sólo una pequeña parte de la población participaba en las elecciones peruanas de aquellos tiempos, ésta influenciaba de forma bastante directa “al conjunto del país” (Demélas-Bohy 1994: 504). Los números dejan claro qué tan pequeña era esta parte: de los 30.000 habitantes de Arequipa menos de mil votaron efectivamente en las elecciones municipales de la primera década del siglo, que eran más vulnerables a manipulaciones que las elecciones generales. La abrumadora mayoría había sido excluida a través del censo de alfabetización de 1895/96 (Chiaramonti 1995)⁸ o era impedida de manera violenta del ejercicio de su derecho a voto. Lo paradójico acerca de las elecciones en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX ha sido señalado también para el caso de Bolivia por Marta Irurozqui, que explica la tolerancia de los ciudadanos hacia las manipulaciones, la corrupción y la violencia:

A pesar de que la corrupción y la violencia políticas iban siempre acompañadas de queja acerca de la imposibilidad de democracia, existía, también, tolerancia y simpatía ante su empleo indiscriminado y continuo. Esta posición contradictoria no sólo incide en el hecho de que el fraude y el cohecho eran empleados o sufridos por la mayoría de los participantes en los comicios, sino que también permite apreciarlos como elementos constitutivos del proceso electoral y, por tanto, decisivos en la vida política y pública boliviana (Irurozqui 2002: 296).

8 El censo afectó sobre todo a las masas de campesinos indígenas. Pero ya desde antes, la mayoría de los indígenas había sido excluida (Chiaramonti 2004), aunque nunca existió un censo de raza en el Perú.

Sugiere que

el fraude y la violencia electorales, además de favorecer la competencia y la negociación intraélites, posibilitaron la asunción de nuevas pautas de cultura política en los sectores populares y, en consecuencia, mayor responsabilidad política en los acontecimientos posteriores (Iruruzqui 2002: 317).

Los choques entre las facciones políticas se dieron debido a que el irrupimiento de los Liberal-Independientes era interpretado como amenazador por parte de las élites dominantes. No sólo temían el debilitamiento de sus pretensiones políticas, sino que también se veían confrontados con exigencias de participación política por sectores más amplios de la población, así como con aspiraciones de cambio social y configuración de la sociedad arequipeña por parte de subalternos. En efecto, muchos subalternos arequipeños se vieron representados por el movimiento y aceptaron a sus líderes como intermediarios (*brokers*) para articular sus intereses. Pero no sólo los Liberales eran apoyados por miembros de las clases bajas. También los Civilistas y Demócratas con sus diferentes alianzas fueron ganando seguidores, de seguro no sólo debido a la chicha, como suponía Carpio Muñoz (1983: 28). El alcohol era más bien catalizador que causa de la participación de subalternos en desfiles y manifestaciones y en los frecuentes actos de violencia que llevaban consigo. El clientelismo jugó un papel más importante que el alcohol en la adscripción de subalternos a los Partidos Civil y Demócrata; esto es, la dependencia de clientes de la clase baja de su patrón proveniente de la clase alta, ya sea que fuera “mayorista” o descendiente de una antigua familia terrateniente. También los representantes de la Iglesia católica ejercían su influencia a través del púlpito, del periódico *El Deber* o de diversas organizaciones, desde la Unión Católica, el Círculo de Obreros Católicos o la Juventud Católica hasta la Unión Católica de Señoras de Arequipa. Esta última por ejemplo publicó una carta en *El Deber* en 1901, donde las señoras se mostraban “profundamente heridas en nuestros sentimientos religiosos por los desmanes de la ‘Liga Independiente’” (ED 10.01. 1901: 1). Este interés de las personas por su salvación espiritual, o en la conservación de la paz cristiana de la ciudad en general, que veían amenazadas por los dichos y hechos de los “enemigos de Dios”, en mi opinión no debería ser subestimado.

El conflicto entre liberales y la Iglesia en el Perú tenía una larga historia (García Jordán 1991). La connotación política de este conflicto era acentuada por el hecho de que las organizaciones de la Iglesia arriba mencionadas entraban en clara competencia con organizaciones de orientación liberal. Por ello, los Liberal-Independientes anticlericales intentaban deslegitimarlas poniendo al descubierto los intereses hegemónicos, elitistas y controladores de la Iglesia. Las críticas llegaron incluso a atacar moralmente al clero; por ejemplo, en un artículo titulado “La perversión sexual en el clero”, se decía: “Frailes puestos en contacto con niños los pervierten, los hacen objetos de abominables prácticas” (EA 11.10.1909: 1). Aunque la cuestión religiosa marcaba la línea divisoria más importante entre los partidos, muchos seguidores de los Liberal-Independientes hacían una distinción entre los dos dominios: “Somos liberales en política y católicos en lo religioso” (Villena Hidalgo 1978: 95).

4. A manera de conclusión

El movimiento liberal-independiente es de gran importancia para la historia temprana del movimiento obrero y de los partidos políticos en el Perú. Se trata del primer partido peruano –quizás con la excepción de la Unión Nacional de González Prada– que se esforzó por incluir en la esfera política y más allá de la mera retórica los intereses de personas fuera del círculo dirigente elitista de la sociedad. Como suele ser el caso en la investigación sociohistórica sobre América Latina, vale la pena observar desde la perspectiva regional la organización política que no sólo surgió más temprano en Arequipa, sino también de manera claramente más radical en cuanto a la programática y la retórica. Sin embargo, el proyecto del Partido Liberal arequipeño fue sólo un primer intento de romper con la dominación de las élites en todos los ámbitos políticos, la cual constituía una forma de gobierno que para muchos ya no correspondía con las exigencias de la época y que evidentemente ya no era capaz de manejar los problemas sociales. No obstante, la ideología del movimiento, que parecía más bien un agregado de múltiples ideologías, revela el carácter experimental del proyecto liberal. Sólo Mariátegui llevó a efecto un análisis social ideológicamente coherente, incluyendo propuestas para la solución de los problemas del país. Mariátegui, al igual que Haya de la Torre, logró

crear una organización con influencia política duradera. Después de su rápido ascenso hasta convertirse en la fuerza política más importante en Arequipa hasta mediados de la segunda década del siglo XX, los Liberal-Independientes desaparecieron del mapa político en los años veinte, aunque algunos de sus líderes continuaron su acción política sumados a otras organizaciones.

El movimiento fue netamente urbano. Los Liberal-Independientes no lograron integrar las masas de indígenas rurales, excluidas del proyecto nacional desde los inicios de la República (Thurner 1997), aunque simpatizaron con ellas. Liberal-Independientes como Francisco Mostajo, Francisco Chuquihuanca Ayulo y sobre todo el “rojo” Modesto Málaga –“rojo porque su cólera es de ese color” (Mostajo 1915: 11)– fueron las cabezas de la Asociación Pro-Indígena en Arequipa. La preocupación por la cuestión indígena era obligatoria para todos los que intentaron proponer soluciones a la problemática social. Sin embargo, en analogía con los resultados de los *critical white studies* sobre los trabajadores blancos en EE.UU. (Roediger 1991), los “modernos” segmentos medios y subalternos urbanos lucharon por la integración y participación política, destacando las diferencias entre sí mismos y los campesinos que ellos consideraban tradicionalistas y oscurantistas: el abogado (la paternalista Asociación Pro-Indígena) siempre es distinto a su cliente (los indígenas).

A pesar de esto, el cambio antes mencionado que el movimiento originó en la conciencia de las personas de la clase subalterna, fue duradero. Siguiendo la vanguardia de los ferroviarios, artesanos y empleados artesanales se convirtieron en un grupo en cuanto a la autopercepción y la percepción de los otros hacia ellos. Este proceso tuvo en un comienzo una dimensión mayormente político-ideológica, que se manifestaba a nivel discursivo y simbólico, en los discursos y artículos de prensa, en las fiestas solemnes del Día del Trabajo u otras celebraciones, o por ejemplo mediante el gesto de izar la bandera roja.⁹ Pero pronto produjo también evidentes logros sociales; así, la

9 Esta proletarianización del discurso y la simbología fue percibida por las élites y administradores, que reaccionaron represivamente contra esta amenaza, como lo muestra el debate por el izamiento de la bandera roja el Primero de Mayo de 1907 (BR 11.05.1907). Por un lado, este fenómeno se basaba en los intentos de ascenso social, mediante la adopción de comportamientos y valores de las élites en el siglo XIX, proceso investigado por Sarah Chambers (1999). Por otro lado, la

consciencia solidaria de clases permitió o, por lo menos, facilitó la organización política y la lucha laboral efectiva. Sobre todo en las numerosas huelgas que se produjeron a comienzos del siglo XX, se vislumbra una evolución que va desde acciones aisladas, espontáneas y muchas veces no muy efectivas (como la huelga de los barredores y empleados del servicio de baja policía, debido a “influencias alcohólicas” LB 20.12.1899: 2) a campañas bien organizadas, solidarias y exitosas, que culminaron en la huelga general de 1919. Miembros de la clase baja se convirtieron en obreros, a pesar de que una industrialización en gran escala sólo surgió en los años cuarenta del siglo XX (Quiroz Paz Soldán 1993). Este fenómeno no es específico de Arequipa. Se dio también en Lima (García-Bryce 2004) al igual que en Inglaterra, como lo muestra el trabajo de Edward Thompson (1963). En Cuzco, como Thomas Krüggeler (1999) comprobó, también la Sociedad de Artesanos logró monopolizar los intereses de subalternos bajo la etiqueta de “obreros”, aunque desde esta perspectiva los subalternos otra vez sean degradados a objetos pasivos y manipulables.

El conflicto por la participación, que se venía gestando desde hacía mucho tiempo en Arequipa (Chambers 1999), entró nuevamente en erupción violenta en los años de la “República Aristocrática”, cuando se formaron los Liberal-Independientes sobre la base de logros sociales e ideológicos que venían de antes. Al mismo tiempo, sólo fueron preludio de transformaciones políticas y sociales aún más grandes.

La cúpula de los Liberal-Independientes procedió en su mayoría de las clases media y alta, pero se establecieron como voceros de los intereses de gran parte de los subalternos arequipeños y por esto, muchos de estos últimos siguieron a los Liberal-Independientes en elecciones, manifestaciones, protestas, etc. Socio-estructuralmente, los propios Liberal-Independientes constituían una alianza vertical. Sin embargo, algunos subalternos apoyaron a los conservadores, debido al temor o preocupación por sus puestos de trabajo, ya que eran dependientes de estructuras clientelistas por ejemplo, trabajabando en alguna casa comercial mayorista o arrendando su tierra de la Iglesia.

proletarización mencionada trascendió y hasta cierto grado invirtió el proceso de adaptación de valores elitistas, que no les había garantizado a los subalternos una participación política más amplia.

De otro lado, la oposición entre los Liberal-Independientes –que luchaban a favor de una participación subalterna más amplia– y los sectores conservadores puede ser caracterizada como una oposición entre intereses subalternos, abogados por los Liberal-Independientes, e intereses elitistas, cuyos voceros fueron los Partidos Demócrata y Civil, la Iglesia, el periódico *El Deber*, la mayoría abrumadora de los ciudadanos notables locales, etc. Este conflicto tenía varias componentes y se batió en varios campos: en el campo social (huelgas), en el campo político (elecciones), en el campo ideológico (disputas entre personas de tendencias socialista y conservadora en periódicos o en la Universidad) y en el campo religioso (campañas de los Liberal-Independientes en contra de la Iglesia y en favor de la educación laica). También hubo un factor generacional: los Liberal-Independientes principales fueron en su mayoría jóvenes, estudiantes en la UNSA que leían y discutían textos e ideas progresivas, incluso socialistas, mientras muchos de sus opositores, tales como los ciudadanos notables, empresarios, catedráticos, el obispo; fueron hombres mayores. Incluso dentro de la familia Mostajo, el hijo académico Francisco era mucho más radical que su padre, Santiago, que peleó de modo tradicional por los intereses de los artesanos.

Como se observa, el conflicto político-social que caracterizó a Arequipa en los años “tranquilos” de la llamada República Aristocrática es muy complejo. Lo que es seguro es que la causa del conflicto no fue el “temperamento emocional en Arequipa que, parece evidente, se debe al fenómeno de electrización atmosférica” que produciría el Misti, como lo afirmó el sociólogo Luis Guinassi Morán en 1908 (1908: 42).

Fuentes

Archivo Mostajo de la UNSA: *El Ariete* (EA), *El Volcán* (EV), *La Bandera Roja* (BR).

Archivo Regional de Arequipa: Documentación prefectural (ARA, Doc. pref.).

Biblioteca Municipal de Arequipa: *El Deber* (ED), *El Pueblo* (EP), *La Bolsa* (LB).

Bibliografía

- Annino, Antonio (1995): "Introducción". En: Annino, Antonio (ed.): *Historia de las elecciones en Iberoamérica. Siglo XIX: De la formación del espacio político nacional*. Buenos Aires: FCE, pp. 7-18.
- Baker, Keith Michael (1987): "Introduction". En: Baker, Keith Michael (ed.): *The Political Culture of the Old Regime*. Oxford/New York: Pergamon Press, pp. xi-xxiv.
- Ballón Lozada, Héctor (1992): *Cien años de vida política de Arequipa, 1890-1990* (T. 1). Arequipa: UNSA.
- Basadre, Jorge (²1963): *Historia de la República del Perú* (T. 7). Lima: Ed. Peruamericana.
- Belaúnde, Víctor Andrés (1967): *Trayectoria y destino: Memorias* (T. 1). Ed.: César Pacheco Vélez. Lima: Ed. de Ediventas.
- Bergquist, Charles W. (1976): "The Political Economy of the Colombian Presidential Election of 1897". En: HAHHR, 56, 1, pp. 1-30.
- Bonacker, Thorsten/Imbusch, Peter (³2005): "Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden". En: Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (eds.): *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 69-144.
- Burga, Manuel/Flores Galindo, Alberto (²1981): *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Rikchay.
- Carpio Muñoz, Juan Guillermo (1983): *Texao: Arequipa y Mostajo; la historia de un pueblo y de un hombre* (T. 4). Arequipa: Juan Guillermo Carpio Muñoz.
- (1990): "La inserción de Arequipa en el desarrollo mundial del capitalismo, 1867-1919". En: Neira Avendaño, Máximo (ed.): *Historia General de Arequipa*. Arequipa: Fundación Bustamante de la Fuente, pp. 489-578.
- Chambers, Sarah C. (1999): *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. University Park: Pennsylvania State Univ. Press.
- Chiaramonti, Gabriella (1995): "Andes o nación: La reforma electoral de 1896 en Perú". En: Annino, Antonio (ed.): *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX: De la formación del espacio político nacional*. Buenos Aires: FCE, pp. 315-346.
- (2004): "Los nudos del sufragio: Un problema de gobernabilidad republicana". En: McEvoy Carreras, Carmen (ed.): *La experiencia burguesa en el Perú, 1840-1940*. Madrid/Frankfurt am Main.: Iberoamericana/Vervuert, pp. 285-307.
- Demélas-Bohy, Marie-Danielle (1994): "Pactismo y constitucionalismo". En: Annino, Antonio/Leiva, Castro/Guerra, François-Xavier (eds.): *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: IberCaja, Obra Cultural, pp. 495-510.
- Fernández Llerena, Raúl (1984): *Los orígenes del movimiento obrero en Arequipa: el Partido Liberal y el 1º de mayo de 1906*. Arequipa/Jesús María: Amauta/Tarea.
- García-Bryce, Iñigo L. (2004): *Crafting the Republic: Lima's Artisans and Nation Building in Peru, 1821-1879*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- García Jordán, Pilar (1991): *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- González Prada, Manuel (³1946): *Páginas libres* (Obras completas de González Prada, n° 1). Ed.: Luis-Alberto Sánchez. Lima: Ed. P.T.C.M.
- Guinassi Morán, Luis (1908): *Ensayos de sociología peruana*. Arequipa: Tip. Quiroz.
- Guinassi Morán, Máximo (1908): *Discurso leído el 1° de Mayo de 1908 en la velada del "Centro Social Obrero"*. Arequipa: Tip. Cáceres.
- Hobsbawm, Eric John (1998): "Political Shoemakers". En: *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz*. London: Weidenfeld & Nicolson, pp. 18-43.
- Irurozqui, Marta (2002): "¿Que vienen los mazorqueros! Usos y abusos discursivos de la corrupción y la violencia en las elecciones bolivianas, 1884-1925". En: Sábato, Hilda (ed.): *Ciudadanía política y formación de las naciones: Perspectivas históricas de América Latina*. Reimpr. México, D.F.: FCE, pp. 295-317.
- Jacobsen, Nils (1988): "Free Trade, Regional Elites, and the Internal Market in Southern Peru, 1895-1932". En: LeRoy Love, Joseph/Jacobsen, Nils (eds.): *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin American History*. New York/Westport/London: Praeger, pp. 145-175.
- (2005): "Public Opinions and Public Spheres in Late-Nineteenth Century Peru: A Multicolored Web in a Tattered Cloth". En: Jacobsen, Nils/Aljovín de Losada, Cristóbal (eds.): *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. Durham/London: Duke University Press, pp. 278-300.
- Klarén, Peter Flindell (2000): *Peru: Society and Nationhood in the Andes*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Krüggele, Thomas (1999): "Indians, Workers, and the Arrival of 'Modernity': Cuzco, Peru (1895-1924)". En: *The Americas*, 56, 2, pp. 161-189.
- McEvoy Carreras, Carmen (1999): "Civilizando calles, creando ciudadanos: La campaña presidencial de 1871-1872 y la disputa por el control de los espacios públicos". En: *Forjando la nación: Ensayos sobre historia republicana*. Lima/Sewanee: Pontificia Universidad Católica del Perú/University of the South, pp. 169-187.
- Meyer-Aurich, Jens (2006): *Wahlen, Parlamente und Elitenkonflikte: Die Entstehung der ersten politischen Parteien in Paraguay, 1869-1904. Ein Beitrag zur Geschichte politischer Organisation in Lateinamerika*. Stuttgart: Steiner.
- Mostajo, Francisco (1915): "Centro Social Obrero". En: Centro Social Obrero (ed.): *Inauguración de su nuevo local – Homenaje a su fundador: 22 de julio de 1905/ 22 de agosto de 1915*. Arequipa: Tip. Quiroz Perea, pp. 3-18.
- Mücke, Ulrich (2001): "Elections and Political Participation in Nineteenth-Century Peru: The 1871-72 Presidential Campaign". En: *JLAS*, 33, 2, pp. 311-346.
- Peloso, Vincent C. (1996): "Liberals, Electoral Reform, and the Popular Vote in Mid-Nineteenth-Century Peru". En: Peloso, Vincent C./Tenenbaum, Barbara A. (eds.): *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. Athens/London: University of Georgia Press, pp. 186-211.
- Posada-Carbó, Eduardo (1996): "Elections before Democracy: Some Considerations on Electoral History From a Comparative Approach". En: Posada-Carbó, Eduardo (ed.): *Elections before Democracy: The History of Elections in Europe and*

- Latin America*. Basingstoke/London/New York: Macmillan/St. Martin's Press, pp. 1-15.
- (1997): "Limits of Power: Elections Under the Conservative Hegemony in Colombia, 1886-1930". En: *HAHR*, 77, 2, pp. 245-279.
- (2002): "Alternancia y república: Elecciones en la Nueva Granada y Venezuela, 1835-1837". En: Sábato, Hilda (ed.): *Ciudadanía política y formación de las naciones: Perspectivas históricas de América Latina*. Reimpr. México, D.F.: FCE, pp. 162-180.
- Quiroz Paz Soldán, Eusebio (1993): "Arequipa al inicio de la década del cuarenta: Economía, política y sociedad". En: UNSA (ed.): *Nuestra leche: Gloria y el desarrollo ganadero del sur*. Arequipa: UNSA, pp. 31-39.
- Ramos Zambrano, Augusto (1990): *Tormenta altiplánica: Rebeliones indígenas de la Provincia de Lampa – Puno, 1920-1924*. Lima: Gráfica Espinal.
- Roediger, David R. (1991): *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. New York/London: Verso.
- Sábato, Hilda (1995): "Elecciones y prácticas electorales en Buenos Aires, 1860-1880: ¿Sufragio universal sin ciudadanía política?". En: Annino, Antonio (ed.): *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX: De la formación del espacio político nacional*. Buenos Aires: FCE, pp. 107-142.
- Staggenborg, Suzanne (2008): *Social Movements*. Don Mills/Oxford/New York: Oxford University Press.
- Thompson, Edward Palmer (1963): *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz.
- Turner, Mark (1997): *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Post-colonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham/London: Duke University Press.
- Tilly, Charles (1984): "Social Movements and National Politics". En: Bright, Charles/Harding, Susan Friend (eds.): *Statemaking and Social Movements: Essays in History and Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 297-317.
- Tilly, Charles/Tarrow, Sidney (2007): *Contentious Politics*. Boulder/London: Paradigm Publishers.
- Villena Hidalgo, Francisco Filiberto (1978): *La formación del Partido Liberal en Arequipa*. Tesis de Bachiller en Sociología, UNSA. Arequipa: inédito.
- Walker, Charles F. (1999): *Smoldering Ashes. Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham/London: Duke University Press.

Simón Ramírez Voltaire

De kollas y cambas: Sindicato Agrario y Comité pro Santa Cruz como instituciones claves en los espacios políticos fragmentados de Bolivia

1. Introducción

En la primera fase después de que Evo Morales asumiera la presidencia en 2006, se comenzaron a vislumbrar los problemas de gobernabilidad que tenía el nuevo gobierno. Estos problemas estarían relacionados, por ejemplo, con que el presidente boliviano se hallaría sometido a las presiones de los distintos sectores dentro del bando oficialista y los movimientos sociales (Laserna 2007); o con que —a causa de los repetidos conflictos¹ en todo el país—, sería valorado como el “gobierno más débil de la historia democrática de Bolivia”² (Jost 2008: 1). En el presente texto analizo en profundidad el argumento de que tales interpretaciones se relativizan si tenemos una mirada diferenciada hacia la dimensión territorial de los procesos políticos. Considero que la situación actual representa el fin de un acuerdo nacional que después de la revolución nacional del 1952³ había logrado unir las regio-

1 La polarización política del país entre occidente (los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba) y oriente (la “media luna”: Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija, con una posición menos definida del departamento Chuquisaca) se acentuó en los últimos años y estuvo en varios momentos a punto de desembocar en conflictos armados. La polarización también se refleja en el referendo sobre la nueva Constitución, cuando en el occidente ese proyecto del gobierno obtuvo entre 64,91 y 80,07% de los votos, mientras que en los departamentos orientales solo consiguió entre 32,67 y 43,34% (Chuquisaca: 51,54%). En total se aprobó con 61,43% (fuente: <www.cne.org.bo>). Este artículo refleja el estado de la investigación en el año 2008, cuando la polarización política y regional llegó a un punto extremo. Después se transformaron las relaciones de fuerzas políticas que resultaron en un notable debilitamiento y la distracción de la oposición en las tierras bajas, lo que no se pudo integrar extensamente en el análisis.

2 Original en alemán. Traducción por el autor.

3 La revolución nacional de 1952 se entiende como la refundación del país en el siglo xx. Su base era la alianza entre el partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y los sectores indígena-campesinos y trabajadores mineros sindicalizados, dirigidos por la Central Obrera Boliviana (COB). Entre 1952 y 1956 se

nes, a pesar de las históricas diferencias entre los nueve departamentos. El resultado de este inicio de una “nueva época” es que Evo Morales efectivamente tiene grandes problemas de gobernabilidad en el departamento de Santa Cruz y en partes del oriente, pero a la vez tiene una fuerza muy grande para gobernar en el resto del país –sobre todo en las tierras altas y en los valles– como ningún otro presidente boliviano la tuvo antes.

La ruptura con el viejo acuerdo interregional y la creciente fragmentación del “espacio político” (Schroer 2006: 185-226; Kaltmeier 2007a: 453-455) se puede observar desde que Gonzalo Sánchez de Lozada salió de la presidencia en octubre 2003. Con esto llegó al punto de inflexión el arreglo histórico de cohesión que estaba estructurando las relaciones entre centro y periferia y entre las regiones, aspectos claves del balance de poder en los Estados latinoamericanos (Braig 2004: 272). Uno de sus resultados fue la polarización política etnizada entre oriente y occidente del país, la misma que desde 2006 estuvo a punto de convertirse en repetidas ocasiones en un conflicto armado.

En el presente texto, pretendo enfocarme en la dimensión político-cultural de la fragmentación territorial-espacial. Persigo este interés de investigación⁴ con dos estudios que se enfocan empíricamente en dos contextos locales. El diseño de la investigación estriba en un concepto cualitativo de micro-estudio que incluye procesos culturales (Braig

practica el “co-gobierno” entre MNR y COB, forma que –según mi argumento– infiltró las prácticas político-culturales locales hasta algo hoy. Como rasgos más importantes del “Estado del 52” se nombra el voto universal, la reforma agraria de 1953, el proyecto de un Estado-nación mestizo y la sindicalización de gran partes de la sociedad. De una economía semifeudal se pasó a una economía mayoritariamente controlada por el Estado (nacionalización de las minas). Paralelamente, se impulsó el desarrollo agroindustrial, ganadero y petrolero en el oriente, fundamento del auge posterior de Santa Cruz (Albó C./Barrios S. 2007: 36, PNUD/FES-ILDIS 2003).

4 Las tesis aquí presentadas forman parte de mi proyecto de doctorado en ciencias políticas sobre Bolivia, que realizo en la Universidad Libre de Berlín. Agradezco por la orientación y las correcciones especialmente a mi tutora Marianne Braig y a algunos integrantes de su coloquio como Fernando Artavia, Christian Baur, Martina Blank, Anja Feth, Lirio Gutiérrez, Markus-Michael Müller, Marco Navas Alvear, Birgit zur Nieden, Gundo Rial y Costas, Johannes Specht. Además recibí valiosos comentarios por parte de Ignacio Ballesteros, Stefanie Kron, Claudio Lomnitz, Walter Prudencio Magne Véliz, María Elena Ortiz, Juliana Ströbele-Gregor, Adrian Waldmann y Carlos Zamudio. Un fuerte empuje metódico recibí en el taller 2008 de Bettina Dausien y Paul Mechteril.

2001: 229), basándose en principios y métodos de la etnografía política (Nullmeier/Pritzlaff/Wiesner 2003; Pritzlaff 2006). El primer enfoque está en la microrregión “cordillera de Tiquipaya”, en el departamento de Cochabamba (dentro del espacio cultural “kolla”). El segundo está en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (dentro del espacio cultural “camba”). En esas microrregiones estarían articuladas prácticas institucionales muy distintas, debido a sus respectivas disposiciones históricas, político-culturales y económicas. Estas distintas prácticas están centradas en las instituciones denominadas “sindicato agrario”, por un lado (Tiquipaya); y el Comité pro Santa Cruz (Santa Cruz), por otro, las mismas que están en el centro del análisis. En este contexto, voy a enfatizar la construcción de lo étnico en las narraciones de los entrevistados.⁵

Con la noción “institución” me refiero a la revisión crítica del concepto clásico como una entidad estable y fija que permitiría a los actores tramitar las tareas de una forma repetida y similar. Por el contrario, me interesa ver el cambio continuo como cualidad de las instituciones, que están desde sus inicios sometidas a “transformaciones, desfases y rupturas”⁶ (Kneer 2008: 128). En esa lectura, una institución aparece en gran medida como una capa formal que es transformada y polemizada en su “interior”. Las instituciones cambiantes durante la historia boliviana significaron distintos tipos de etnicidades en sus respectivos momentos.

Por etnicidad, entiendo una construcción social que resulta en auto-adscripciones y adscripciones externas. Es un efecto de “procesos violentos simbólicos y también discursivos”⁷ (Kastner 2005: 114). Esto está vinculado a procesos políticos donde están involucrados actores e instituciones. Los movimientos indígenas tienden a articular un “esencialismo estratégico” (Spivak 1985: 183, 184, 187). Como dice Ströbele-Gregor, es un “instrumento multifuncional”, para crear identidad y vertebrar grupos sociales, para la construcción de autoestima y para la “articulación, defensa y legitimación de intereses co-

5 Empecé la investigación en abril 2007. Los datos empíricos se tomaron en forma de observaciones y entrevistas cualitativas con actores de base, políticos de distintos niveles y analistas destacados durante la investigación de campo de mayo a julio de 2007 y de noviembre de 2007 a mayo de 2008.

6 Original en alemán.

7 Original en alemán.

munes de grupos específicos de la población”⁸ (Ströbele-Gregor 2007a: 185-186). Como estrategia no-esencialista se investigan aquí empíricamente las arenas políticas e instituciones (locales) donde la etnicidad es negociada. Ello expone claramente su carácter precario, porque varía en el tiempo y en el espacio. Así, se puede afirmar que la etnicidad solo puede existir en relación con instituciones (Schwinn 2007; Kastner 2005; Balibar 2002: 145).

De esta forma, investigo que como consecuencia de la Revolución de 1952, en el espacio “kolla” se desarrolló el sindicato agrario como una institución clave que constituyó una arena principal para negociar el poder político (PNUD 2007: 363), con las respectivas consecuencias para las subjetividades políticas (etnicidad, relaciones de género, clase), prácticas de ciudadanía, control territorial (centro-periferia), gobernabilidad y la construcción de la precaria identidad nacional mestiza. Hoy, de las 12.000 comunidades indígena-campesinas, un 70% están organizadas como sindicatos agrarios (PNUD 2007: 357).

Mi argumento es que ese aspecto es un factor importante para entender la fragmentación del espacio político de Bolivia: en contraposición al sindicalismo instalado por la Revolución del 52, y en el mismo momento histórico (1950), nace en Santa Cruz una institución —el Comité pro Santa Cruz (Roca 2007: 159; CEDURE 2005: 42)— que se opone al centralismo paceño. Según la hipótesis de mi investigación, el Comité pro Santa Cruz llena en gran parte el vacío organizativo-territorial que el sindicato no pudo ocupar en esa región. La “sindicalización” de los indígenas se da sobre todo en la región andina (Albó C./Barrios S. 2007: 37) y donde hubo haciendas (para la historia del 1952 ver el compendio de PNUD/FES-ILDIS 2003). En este sentido, se hacen evidentes las limitaciones de la revolución. Las consecuencias resultan visibles hoy en Santa Cruz, en la particular articulación de la identidad regional-nacionalista, la articulación específica de la reforma agraria de 1953 y el establecimiento de latifundismos bajo la “sombra de la reforma agraria” (Peña Claros 2007: 111), los tipos de ciudadanía y las subjetividades políticas, todo lo cual constituye el marco de las prácticas políticas e institucionales aquí investigadas. El Comité pro Santa Cruz y sus organizaciones afiliadas se articularon

8 Original en alemán.

como una institución organizativa y disciplinaria, ramificada por el territorio y ejerciendo poder territorial e ideológico.

Los sindicatos agrarios y el Comité pro Santa Cruz se pueden entender como partes de las estructuras intermediarias entre Estado central y las esferas locales, donde se negocia el poder territorial (Müller 2008; Baur 2008: 248; PNUD 2007: 363; Schlichte 2005: 292). Sin embargo, esas estructuras intermediarias no se dejan reducir a un modelo de caudillismo local (Schlichte 2005: 292-296), sino que constituyen conjuntos locales más complejos de legitimación, entre caudillismo, corporativismo, participación popular, procesos de democratización, clientelismo y auto-administración indígena. Así, están integrados a los “canales corporativos” de negociación que moldean las “coaliciones de modernización” (Braig 1999: 128, 228).

2. Conflictos regionales en la historia boliviana

Pensar en una fragmentación del espacio político significa también que la actual agudización y polarización no es de naturaleza coyuntural sino estructural. Como Roca dice, las luchas regionales se remontan a la época colonial y acompañaron la República desde el inicio de la formación como estado-nación (Roca 2007: LI). En varias ocasiones, movimientos federalistas disputaron duros conflictos con el centralismo, con logros parciales para los departamentos pero con una frustración repetida de la causa federalista o autonomista con respecto a la administración y el autogobierno. Santa Cruz no fue siempre el núcleo del movimiento autonómico, rol que asumió sucesivamente desde los inicios del siglo XX hasta convertirse hoy en la “vanguardia” autonomista (Roca 2007: XVIII, 161); es decir, en una región en condiciones de disputarle el liderazgo a La Paz (Roca 2007: 165).

Santa Cruz siempre tuvo una posición especial frente al proyecto de 1952: con la revolución llegó el voto universal y la carretera pavimentada Cochabamba-Santa Cruz, pero también se observó –poco después de una coincidencia inicial de intereses entre Santa Cruz y el gobierno del partido revolucionario MNR– la formación de una fuerza autonomista anticeutralista (Pruden 2003: 48-62; Roca 2007: 158). La tendencia a tener un rol especial en el conjunto nacional creció con la nueva importancia económica del departamento (Soruco 2008: 59). El conflicto actual entre estado central dirigido por La Paz y Santa Cruz

es también entendida como una prolongación del déficit intrínseco de la Revolución: elementos centrales de ese proyecto de modernización, como la estrecha relación entre Estado y sindicato como base del proceso reformativo (García 1966; Calderón Gutiérrez 2003), así como la reforma agraria de 1953, no enraizaron en Santa Cruz de la misma manera como en el resto del país.⁹ De esta manera, los conflictos sociales que significaron múltiples subjetividades y articulaciones de lucha (lucha de clase, género, colonialismo y resistencia indígena), desde una perspectiva cruceña son sobre todo interregionales. Como dice Roca, historiador cruceño: “La historia de Bolivia no es la historia de la lucha de clases. Es más bien la historia de sus luchas regionales” (Roca 2007: LI).

La asimetría del espacio político expresado en las luchas regionales se ha perfilado crecientemente en los últimos años: Después del derrumbe del viejo sistema partidario y de cambios fundamentales en el panorama de los principales actores políticos (Ströbele-Gregor 2007a: 183) las fuerzas conservadoras y liberales se vieron obligados a reestructurarse. Así, bajo el lema de la autonomía departamental en Santa Cruz, se articuló un proyecto político que se entiende como alternativa frente a las reformas y cambios indígena-socialistas dirigidos por los “masistas”. Roca data esa ruptura con el viejo “eje central” conformado por La Paz en el norte, Cochabamba en el centro y Santa Cruz en el oriente (que representan los tres pisos ecológicos: tierras altas, valle, tierras bajas) con el día 17 de octubre de 2003, cuando terminó la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada en contra de su voluntad. Con ello llega a su fin todo una época del, hasta entonces, modelo de equilibrio de las fuerzas regionales (Roca 2007: XIV). Un modelo que era en gran parte una herencia de la dictadura del cruceño Hugo Banzer y constituía un sistema de “derechos adquiridos” por Santa Cruz, que garantizó hasta entonces la presencia de esta región en los gobiernos de turno en La Paz. El sucesor de “Goni” en la presidencia, Carlos Mesa, realiza una descripción de esa ruptura

9 La fragmentación del espacio político de Bolivia es muy compleja y no se puede reducir a la mencionada oposición entre tierras altas y Santa Cruz, que tiende a representar el eje central del conflicto en la actualidad. Hay que recordar que históricamente hubo otros ejes conflictivos, por ejemplo la lucha entre Sucre y La Paz por la capitalía en el siglo XIX o el prolongado debate sobre el federalismo (Barragán/Roca 2005; Roca 2007).

en sus memorias (Mesa Gisbert 2008: 201; Roca 2007: 167). La oposición intenta proponer –en teoría– un proyecto político democrático-liberal, exportador, capitalista y autonómico, con el mestizaje como base identitaria y de la reconstrucción histórica para la edificación de la identidad regional-nacionalista con el nombre de “camba”.¹⁰

3. Los campos empíricos

El primer caso de estudio, representa la microrregión rural campesina-originaria del municipio de Tiquipaya en Cochabamba, donde investigo la organización sindical-campesina y el control territorial que la misma está ejerciendo junto con la alcaldía. El otro enfoque está en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y el Comité pro Santa Cruz como actor central del discurso sobre la autonomía del departamento.

4. La microrregión campesina-originaria de Tiquipaya

Tiquipaya es un municipio vecino de la ciudad de Cochabamba que cuenta con 38.000 habitantes. Según el censo de 2001, una décima parte de la población total (3.928 personas) vive en la parte rural-campesina de Tiquipaya, una microrregión denominada “cordillera” (CEDESCO 2006: 97). La cordillera se extiende a 5.000 metros de altura por un territorio de 85 mil hectáreas y colinda con el sector urbano y semiurbano de la ciudad. Está conformado por 25 comunidades campesinas-originarias.

La alcaldía está gobernada por un grupo de seguidores del “Movimiento al Socialismo” (MAS). La población de la cordillera forma parte del sector social que constituye una clientela principal del proyecto político de Morales: campesinos quechua-hablantes pobres que en el discurso del presidente son subsumidos bajo el sector de “originarios”.

10 El carácter democrático se expone a serias dudas frente al accionar de los actores autonomistas. Destacan las indetenibles y notorios excesos violentos racistas contra los “kollas” y las repetidas persecuciones políticas contra actores simpatizantes del MAS y organizaciones indígenas no-autonomistas en Santa Cruz por parte de la Unión Juvenil Cruceñista, el atentado contra el gasoducto Yacuiba-Río Grande (Brasil) y el “masacre de porvenir” en septiembre 2008, cuando murieron, según el informe de la Unión de Naciones Suramericanas por lo menos 20 personas (UNASUR 2008: 58).

Cada comunidad está conducida por un sindicato agrario. En la mayoría de los casos estos sindicatos fueron fundados en los años cincuenta como resultado de la Revolución Nacional. La región de Cochabamba es concebida como la cuna del sindicato agrario, dado que el primero se registró en Ucureña, en la provincia de Cliza (Antezana Ergueta 1982: 11; García Linera 2004: 108). Sin embargo, Paredo Antezana (1963: 189) reporta que en la zona aquí investigada –las alturas de Tiquipaya– existieron ya en el año 1936 sindicatos campesinos clandestinos.

El sindicato agrario de hoy se identifica con la dirigencia de la comunidad. Todos los temas de la comunidad son discutidos y decididos en la reunión mensual. Las decisiones se apuntan en los “libros de actas”. En estas reuniones sólo tienen voz y voto los formalmente afiliados, en su mayoría hombres con participación de aproximadamente un 10% y mujeres que pueden ser afiliadas si son viudas o solteras. La afiliación al sindicato –que significa ser miembro completo de la comunidad, o ciudadano en otras palabras– está condicionada a la tenencia y herencia de tierras y, por lo tanto, sometida a las restricciones de las relaciones de género.

La cordillera de Tiquipaya está completamente controlada por la estructura sindical. Sin la coordinación con los sindicatos la alcaldía es incapaz de accionar en la cordillera, porque al nivel comunal y supracomunal el sindicato es la principal forma política. Las autoridades municipales tienen que coordinar sus actividades con la autoridad sindical del respectivo nivel jerárquico. Los 25 sindicatos agrarios/comunidades están organizados en siete “subcentrales” que están afiliadas a la autoridad máxima de ese sector, la “regional” de Tiquipaya en el pueblo de Chapisirca. Todos los niveles de la jerarquía sindical están afiliados a la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

Un destacado miembro de la Asamblea Constituyente proveniente de la región cocalera del Chaparé, departamento de Cochabamba, demuestra un entendimiento del sindicato como la institución clave para la organización de las comunidades y la construcción de la amalgamada etnicidad política supralocal. Su entrevista permite concluir que, en principio, una noción coherente o esencialista de lo étnico no desempeña un rol importante –lo que importa para él es la unidad en

el concierto de los movimientos sociales—. En su respuesta queda claro el uso sinónimo del sindicato, de la comunidad y del “ayllu”:¹¹

¿Qué significa para usted el sindicato?

Bueno, diferente también se interpreta. Algunos dicen comunidad. Algunos dicen sindicato. Algunos dicen ayllus. [...] Por ejemplo el sindicato donde yo vivía: es un sindicato más o menos de noventa afiliados, por decirte noventa familias. Ellos se reúnen, discuten todas las necesidades de la escuela, de la salud, de la economía, de sus productos. Hacen un trabajo social, trabajo comunal. Hacen la limpieza de caminos, mejorar caminos, mejorar puentes, mejorar su pueblo. Hay que aportar para que mejore su pueblo. Eso es la comunidad, eso es el sindicato (*Entrevista*, 09.11.2008).

No sería adecuado interpretar estas palabras como una simple coexistencia de las distintas formas organizativas. Allí se refleja la presencia entrelazada de las mismas. Como miembro de la Asamblea Constituyente sabe de la existencia de las distintas formas organizativas y las toma como sinónimos. Sabe de la capacidad de comunicación e interrelación entre ellas. En las palabras citadas se puede ver que el sindicato es un modo de reducir la complejidad del pluralismo indígena para poder imaginar un conjunto orgánico de indígenas. Es un instrumento importante para poder construir el pan-etnicismo típico en Bolivia. Eso muestra, por un lado, la revalorización de la “comunidad” como principio de lo político en Bolivia. Por otro lado, muestra que no se trata de comunidades primordiales, sino abiertas, fraccionadas y re-inventadas, como “procesos abiertos de identificación” (Kaltmeier 2007b: 194, 215).

La región de Cochabamba como “cuna” del sindicato agrario representa la región en la que éste está articulado de forma más pura y donde solo existen rastros de las formas tradicionales. Era una región prioritaria para el gobierno revolucionario post-52’ (Rivera Cusicanqui 1986: 91). Aunque aquí se argumenta que el sindicato es una institución clave del espacio político occidental boliviano, no se debe olvidar que dicha institución nunca fue implementada de una manera coherente y total en el territorio. Se articuló en el tiempo y el espacio de manera muy compleja, e incluso polemizada y rechazada en algunas

11 El ayllu es la forma tradicional en que se organizan las comunidades andinas. Los ayllus pueden abarcar hasta cuatro o más pisos ecológicos y más de 100 km (Ticona A./Rojas O./Albó C. 1995: 48).

regiones. Así, fuera del sindicalismo, desempeñan un rol importante una variedad de organizaciones indígenas u originarias, como es el caso del Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Un ejemplo de esto sería Potosí, donde desde sus inicios el sindicato fue objeto de duras luchas entre distintas corrientes campesinas y de competencia con los ayllus tradicionales (Platt 1999; Rivera Cusicanqui 1986). Ströbele-Gregor encasilla las polémicas entre formas tradicionales y sindicatos como “tratos autónomos con la modernidad” (Ströbele-Gregor 1994). El panorama actual está marcado por infinitas hibridaciones y procesos de demarcación entre las formas organizativas al nivel comunal-rural del país, donde las formas y cargos políticos tradicionales se mezclan en variados grados con los del sindicato y de las alcaldías (Ticona A./Rojas O./Albó C. 1995; Albó C. 2000; Ströbele-Gregor 2007b). El argumento aquí es que, aunque el sindicato no representa un esquema coherente en todo el territorio, sí ha sido una arena central para negociar tipos de etnicidad, de organización política y de intentos de incorporación al proyecto de Estado-nación boliviano. De esta forma, el sindicato agrario sigue siendo una institución clave para negociar las relaciones de poder espacial, sea rechazada como en el norte de Potosí (Platt 1999: 7) o incorporada totalmente como en la cordillera de Tiquipaya. A través de esa suerte de rechazo-aceptación, el sindicato se ha inscrito profundamente en las estructuras de poder rural, en la memoria colectiva de la lucha indígena y en el imaginario político de los movimientos sociales. Eso también explica en gran parte el rol que han jugado los sindicatos en las distintas constelaciones de poder desde el co-gobierno estatal-sindical en la primera fase después del 52’ (Jost 2003: 298), pasando por el pacto militar-campesino en la fase de las dictaduras y la reestructuración del movimiento campesino-sindical después de 1979 (año de fundación de la CSUTCB), hasta la *renaissance* del sindicalismo relacionado con los movimientos sociales ahora liderada por el sindicalista cocalero Evo Morales.

Entrevisté a un destacado activista político de la cordillera de Tiquipaya. Durante su trayectoria política ha desempeñado varios cargos que le permitieron experimentar el manejo de la política en la alcaldía y en los sindicatos agrarios, hecho muy valioso para investigar el entrecruzamiento entre el Estado y los sindicatos. En sus narraciones

demuestra una noción del “ser indígena originario” pragmática y política, lejos de asumir un indigenismo esencialista:

¿Qué importancia tiene lo originario, lo indígena en la cordillera?

De todas maneras. A pesar (de que) aquí no se hablaba mucho de lo originario. Pero a lo significado es pues originario quiere decir que es del lugar, ¿no? Origen, tiene un origen. Que es de ese lugar. Originario. Aquí más o menos lo que se da es el hombre de campesino. [...] Indígena también porque nos han puesto, ¿no?, el nombre indios, cuando vinieron los españoles a descubrir América. Nos han dicho indio y hasta ahora hay muchos... esos... manejan todavía que le tratan mal, ¿no?, al campesino. “Indio de mierda”. Hasta el gobierno le dicen “indio de mierda”. Entonces por esa razón no somos indios sí o sí. Ya somos indígenas originarios. [...] Indio más o menos es nombrarle con odio, con desprecio. Pero indígena ya es una palabra que es más (resaltante), que está reconociendo que es originario-indígena pero no indio como con odio (*Entrevista*, 05.03.2008).

Esa interpretación flexible de la identidad étnica permite la inclusión al pan-etnicismo y la pluriculturalidad articulados en la nueva Constitución y el concepto abstracto de lo indígena en el discurso del “Movimiento al Socialismo”.

La narración en la entrevista muestra una débil identificación con el discurso abstracto indígena-esencialista de Evo Morales, lo que no evita un apoyo básico a su gobierno. Reinterpreta el discurso indigenista de una forma pragmática, adecuándolo a su realidad. La etnicidad política en esta región está estrechamente vinculada a la identidad campesina-originaria, que solo en pocos aspectos construye una continuidad coherente con la cultura precolonial. Su autodefinición es “originario”, que traduce como “gente del lugar”. Así se puede constatar que el proyecto de Evo Morales de fortalecer los sectores indígena-originarios no necesita una subjetividad claramente indígena, ni la construye automáticamente. En este caso, el discurso étnico del presidente se puede entender como un “permiso desde arriba” para que las comunidades se apropien del territorio y penetren en la política local con mayor legitimidad y una autoestima potenciada.

5. “Lo orgánico”

En otro párrafo de la misma entrevista queda muy perfilada una noción que es empleada con frecuencia por todos los actores campesinos de la región: “lo orgánico”. Lo orgánico en la narración colectiva sig-

nifica la unidad organizativa e ideológica del sector campesino. Es, por un lado, una forma de hablar “con una sola voz”, para poder contar con más participación política, es una estrategia para llegar al poder político. Por otro, es el nombre del modo disciplinatorio del sistema sindical-originario, la razón y la racionalidad de la capacidad de gobernar de Evo Morales. El entrevistado deja claro que “lo orgánico” es el espacio de poder de los campesinos originarios de Tiquipaya. Es el elemento discursivo con que se amalgama la organización formal de los sindicatos con la etnicidad. Mientras esté intacto “lo orgánico” se puede reproducir el sindicato como arena central de los procesos de negociación.

Y lo orgánico de la misma forma [...]. Y arriba, gracias a dios digo yo, por que no ha logrado dividir. Siempre se ha mantenido su estructura aunque han respetado la distritalización pero han mantenido su estructura orgánica. Y eso es lo que le da fuerza. (*Entrevista*, 05.03.2008). La estrecha relación entre sindicato agrario y alcaldía es una eficiente forma de gobernar a nivel local, y también un mecanismo para transmitir políticas desde arriba hacia abajo, es decir del gobierno nacional hacia los sectores mas periféricos. Es una fuerte estructura institucional-política que crea un orden administrativo y seguridad, control del territorio, procesos de legitimación y la integración de espacios deliberativos a la esfera política.

6. Santa Cruz

Cambiando la perspectiva hacia el departamento de Santa Cruz, notamos como característica más importante que la presencia del sindicato no existe en esta magnitud. En Santa Cruz, los sindicatos agrarios tienen una *performance* y extensión muy diferentes en comparación con las tierras altas y los valles. Los mapas en García Linera (2004: 214) muestran que el único territorio adonde la influencia de la Central Obrera Boliviana y de la CSUTCB no llega es Santa Cruz. Dos tercios del departamento están libres de dichas organizaciones sindicales (García Linera 2004: 103, 214). También al nivel micro se puede observar que los sindicatos no disponen del mismo poder y la misma ramificación como en el caso de Tiquipaya, y que están enfrentados con el poder de los “cívicos” en el discurso mediático, así como en gran parte de las comunidades rurales. Mientras que el caso de Tiqui-

paya es un ejemplo de la rearticulación del “viejo” proyecto de Estado-nación –por la dualidad sindicato-Estado–; en Santa Cruz puede hablarse de un desencuentro con este proyecto, que actualmente tiende a radicalizarse.

Un alto funcionario del sindicato agrario “Federación Cuarta Provincia del Norte” (de Santa Cruz) admite que los sindicatos tienen problemas

con esos grupos de la prefectura, de los cívicos y las logias, que se organizan para poder deslegitimizar nuestras luchas o para hacer confrontar o para fraccionar, para fraccionarnos en las comunidades a las organizaciones (*Entrevista*, 23.04.2008).

El departamento de Santa Cruz estuvo marcado por profundos cambios en su estructura económica, poblacional y geoestratégica en las últimas décadas. Las características más destacadas son el crecimiento de su población –debido sobre todo a los flujos migratorios– y la creciente importancia de su economía. Santa Cruz, un departamento marginalizado hasta los años 1950, hasta hoy se ha convertido en uno de los sectores económicamente más dinámicos de Bolivia. En medio siglo, la población de la ciudad de Santa Cruz ha crecido de 41.000 habitantes a más de un millón. Santa Cruz está concebido como el “motor del desarrollo”: 25% de la población económicamente activa se encuentra en Santa Cruz. Un tercio del PIB de los nueve departamentos es producido aquí (PNUD 2004; CEDURE 2005).

Hay organizaciones indígenas importantes como la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente (CIDOB), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) o la Asamblea del Pueblo Guaraní de Bolivia (APG), pero se diferencia de la estructura poderosa y disciplinada de los sindicatos agrarios del occidente. Mientras las formas políticas de los originarios andinos están articulados en relación con el sindicato agrario y el ayllu, los indígenas de tierras bajas están organizados en capitanías y asambleas (PNUD 2007: 357); por ejemplo, los guaraníes, que son el tercer grupo indígena más grande del país.

El Comité pro Santa Cruz es clave para entender la cultura política cruceña. Éste se entiende como “el gobierno moral de los cruceños”, lo que significa que en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, así como en otras ciudades medianas y pequeñas del departamento, existe una alternativa a la dualidad Estado-sindicato. Aquí resulta una dualidad

conformada por la relación entre el Estado y las organizaciones del Comité pro Santa Cruz. Este Comité es una organización que centraliza un gran espectro de la sociedad civil, incluyendo a gremios, clubes, fraternidades y comparsas, federaciones y juntas vecinales, que coordinan sus actividades políticas y culturales con las alcaldías y la prefectura. También están afiliados representantes indígenas y el grupo paramilitar Unión Juvenil Cruceñista (fundado en los años 1950). El Comité pro Santa Cruz es el órgano de focalización de los intereses y de las políticas de las logias y empresarios cruceños, donde se moldea en gran medida la estructura de poder político cruceño (Waldmann 2008: 117, 118; Prado Salmon 2007: 185). Waldmann destaca la importancia de las instituciones cruceñas para la cultura, la identidad y el “hábitus cambia” en Santa Cruz (Waldmann 2008). Así, el Comité pro Santa Cruz se puede entender como una articulación fuertemente corporativista de una gran parte de la sociedad civil. Como afirma en una conversación personal un alto representante de la prefectura, conocedor de la relación entre prefectura y el Comité pro Santa Cruz, el Comité se entiende como no-político. Solo en estos momentos importantes para la lucha histórica de la autonomía cruceña, el comité jugaría un rol importante en lo público. Una vez que esto se hubiese logrado, el comité se limitaría a su función originaria que es la promoción de la cultura y de la identidad (conversación informal, 17.03.2009).

7. Lo “cívico”

El Comité pro Santa Cruz es una organización central que es más compleja que la organización vertical de los sindicatos agrarios. Sus organizaciones afiliadas están igualmente ramificadas por el territorio, por lo cual llegan a comunicarse con los barrios y pueblos pequeños. Incorporadas en el concierto “cívico”, se autoconstruyen como políticamente neutrales, dejando de lado el hecho de que el fuerte compromiso con el proyecto autonómico es eminentemente político. La idea de ser neutral –cívico– y no hacer nada más que defender los intereses legítimos del departamento, se articula en un discurso unitario poderoso y comparable con “lo orgánico” en el espacio político de los sindicatos.

La gran diferencia con los sindicatos agrarios es que éstos muchas veces son la única organización de gobierno comunal, mientras el

Comité pro Santa Cruz y sus organizaciones son una estructura paralela a los gobiernos comunales y locales, pero con igual poder de influencia (Waldmann 2008: 118).

Una organización importante en este contexto la constituyen los Clubes de Madres que son desplegados por todos los barrios de la capital cruceña y todo el departamento. Un miembro de la dirigencia de la Federación de Clubes de Madres de Santa Cruz afirma:

[...] los clubes de madre son cívicos y son autónomos. Dentro de la organización [las mujeres] son cívicas. No tienen que mostrar a su partido político. Fuera del club ellas pueden ser lo que ellas quieran. Pero dentro del club cívico. ¿Para qué? Para qué, no hay separación. Porque los colores políticos, la religión, la raza, todo eso entonces, hace que haya [sic] división. Ahí no. Ahí no hay color político, no hay color de piel, no hay color de religión, no hay nada. Ni estrato social. Todos son iguales dentro de la organización (*Entrevista en grupo*, 22.04.2008).

El imaginario igualitario que narra la persona coincide con el discurso democrático de los líderes autonomistas. Ese concepto igualitario, también transferido por los medios de comunicación, no solo contrasta con las frecuentes agresiones racistas en el espacio público, sino también con las construcciones estructurales de las etnicidades en el imaginario autonomista que contiene elementos fuertemente racistas. El concepto igualitario junto con el notorio racismo representan la paradoja del proyecto “camba”.

En el imaginario “camba” lo indígena está construido de manera muy diferente al concepto andino (expresado en la nueva Constitución Política del Estado, CPE). En la nueva CPE, lo indígena está conceptualizado como el centro del Estado y de la sociedad. La pluralidad de las culturas indígenas, sus historias y formas de organización política sirven para un diseño institucional. Como señala la nueva CPE las instituciones indígenas serán reconocidas como “parte de la estructura general del estado” (artículo 30, 5). En cambio en el proyecto autonómico, los indígenas del territorio cruceño son puesto en “su lugar” dentro de un Estado moderno: como el pasado idealizado de la región, como parte de una cultura de mestizaje “camba”, como riqueza cultural. El “Estatuto del Departamento Autónomo de Santa Cruz”, aprobado en el Referéndum del cuatro de mayo de 2008 prevé la “protección a las lenguas de los pueblos indígenas oriundos de Santa Cruz” (artículo 5, II) y cinco miembros indígenas en la asamblea legislativa departamental (artículo 18, 1b). Es decir, lo indígena está integrado a

un concepto de poder mestizo, y a la vez está folclorizado y no tomado como una base de organización política y social como lo exigen las organizaciones indígenas masistas. En el proyecto “camba” lo indígena no es conceptualizado como sujeto histórico, consiste más bien en la “desindianización” y el “blanqueamiento” (Pruden 2003: 58) de la identidad camba. No es que estén rehusados todos los indígenas del país, sino que distinguen entre “sus” indígenas de las tierras bajas cruceñas y los “kollas” andinos para poder mantener el antagonismo identitario regional (Waldmann 2008: 156). El imaginario narrado por un destacado funcionario del prestigioso Club Social de Santa Cruz ilustra esa interpretación:

Santa Cruz siempre fue blanco. Nuestra gente siempre fue descendiente de españoles. Nuestros indígenas creo que no son como los indígenas de allá, son diferentes.

¿Cómo son?

Son, primer lugar, poco más blancos. Ellos son más morenos. Los nuestros son poco más blancos y tienen otra forma de vida. Nuestro indígena en el campo vivía de la cacería y vivía de la pesca y de lo que cultivaba para su provecho. Entonces eso lo han conservado siempre [...]. El blanco, que era el poderoso, digamos el dueño de una propiedad x, le respetaba eso. Inclusive a veces le compraba sus mismos productos para darle ayuda. Pero no hubo esclavitud, acá nunca hubo. [...] Convivimos siempre con el indígena. Siempre vivimos juntos con el (*Entrevista*, 01.04.2008).

La idealización de la colonia en Santa Cruz como un proceso armónico es fundamental y relevante para la construcción de la historia y el imaginario regional. Así, un miembro de la dirección de la Iglesia católica de Santa Cruz reconstruye las misiones jesuitas cruceñas como un buen ejemplo de la colonización: como freno a la práctica de la cacería de esclavos del occidente en tiempos coloniales, garantizando así la seguridad de los indígenas y fundamentando una convivencia armónica. Introduce así la historia de los jesuitas al imaginario “camba”: “Santa Cruz es la otra cara de la medalla de la conquista” (*Entrevista*, 11.04.2008).

La integración en forma de esa subordinación folclórica de los indígenas está reflejada en el estatuto autonómico. Visto de cerca, se observa que en dicha construcción el blanco siempre aparece como activo, dueño y emprendedor, mientras el que indígena aparece como el salvaje bueno, el adorno del pasaje y amigo inferior del blanco portador del conocimiento. Una iconografía de este imaginario

tador del conocimiento. Una iconografía de este imaginario mestizo-camba lo representa la serie de pinturas del artista Carlos A. Cirbián, que está expuesto en el Museo de Historia Regional (marzo 2008). En principio, la identidad camba está abierta a cada individuo que vive en Santa Cruz y que comparte las características mentales del camba, centradas en la figura del personaje emprendedor y entusiasmado con su región. Una variación del mito fundacional del mestizaje camba está reproducido en el libro de Carlos Dabdoub *Iyambae (sin dueño). 500 años de lucha contra el centralismo colonial* (Dabdoub 2007).

8. Observaciones finales

Una perspectiva metodológica relacionada con la dimensión territorial de lo político renueva el interés sobre la investigación de los conflictos regionales en Bolivia.

Observadas a fondo, las discrepancias presentadas entre las distintas facciones históricamente no son tan nuevas, pero con la quiebra del “viejo eje central” de la Paz, Cochabamba y Santa Cruz en el año 2003, se desató una dinámica de fragmentación territorial. Con la victoria electoral de Evo Morales, las elecciones de los prefectos en los departamentos (introducidas por el presidente Carlos Mesa en 2005) y las últimas elecciones municipales, sectores indígenas e indigenistas penetraron con fuerza al gobierno central, los gobiernos departamentales y municipales. Como consecuencia, la oposición se rearticuló y se concentró en los departamentos orientales, sobre todo en Santa Cruz. Eso significó la “territorialización de la oposición”¹² que condujo a una forzada etnización de las prácticas culturales y políticas: las identidades “kollas” y “cambas” ahora se presentan fuertemente etnizadas y opuestas como dos proyectos políticos y sociales.

El tipo de construcción de la etnicidad puede variar de un lugar al otro y muestra transformaciones continuas con el paso del tiempo. Es importante no suponer un espacio homogéneo con un solo modelo de etnicidad. En la búsqueda de entender las etnicidades es por tanto aconsejable investigar las arenas políticas locales y las instituciones que constituyen el marco de los procesos de negociación, tal como aquí destacan las instituciones “sindicato agrario” en Tiquipaya y el

12 Adrián Waldmann me indicó este término.

“Comité pro Santa Cruz” en Santa Cruz. En general se puede decir que la comparación entre la región “kolla” y la región “camba” muestra dos concepciones muy diferentes de lo indígena. Dentro del territorio “kolla” –formado por ayllus, sindicatos y alcaldías– existe una variedad de etnicidades. En el caso de Tiquipaya, la construcción de la etnicidad está estrechamente entrecruzada con el poder territorial del sindicato, fenómeno que está relacionado con el proyecto de Estadonación de la Revolución de 1952. Allí se mantiene el patrón de gobierno a nivel local, donde la alcaldía y las estructuras sindicales encuentran un arreglo de poder. Aquí se plantea la hipótesis de que en ello radica una base del proyecto político de Evo Morales y una clave de su poder. Su capacidad de gobernar hasta los lugares más periféricos está fundamentada en gran parte en la dualidad entre Estado y sindicatos, donde los sindicatos funcionan como brazos alargados del Estado. El poder de Evo Morales está en gran medida enraizado en esto: en el occidente, donde rige el sindicato, es fuerte. Es en dichos espacios construidos como “orgánicos”, donde el presidente habla el idioma político adecuado y puede crear disciplina, donde lo respaldan y aplauden sus mensajes. Ello se puede ver como una cierta rearticulación de la Revolución del 1952 o, más precisamente, como una apropiación de la revolución por los indígenas.

En contraste, se explican así las dificultades para gobernar el departamento de Santa Cruz. Allí el sindicato es débil o simplemente no rige. Por razones históricas, la estructura del sindicalismo no existe en la misma medida en esta zona. Es por eso que el sindicalista Evo Morales no tiene a disposición un discurso e instrumentos para gobernar en Santa Cruz, donde las estructuras del Comité pro Santa Cruz logran dominar gran partes del territorio, sobre todo urbanos (en el campo y en las organizaciones indígenas existe un apoyo significativo a Morales y el MAS). Parece de que no dispone del vocabulario adecuado para esa región, altamente susceptible al tema de la identidad. En Santa Cruz –región impregnada por la ideología y organización “cívica”– Morales tiene canales de comunicación menos eficientes. Su visión desde La Paz difícilmente puede enraizar en Santa Cruz, aunque los procesos políticos y electorales después de 2008 mostraron de que el gobierno extendió su influencia y el apoyo en Santa Cruz. Con certeza, un error de Morales ha sido el haberse declarado enemigo de las autonomías departamentales en el 2006 y opositor al sentimiento re-

gional “camba”.¹³ Como dice un ex miembro del gobierno de Evo Morales:

Yo no tengo una estadística, pero estoy seguro de que los viajes del presidente [...] se dirigen desproporcionadamente a la zona andina. Lo cual ratifica eso su cierta inseguridad de cómo presentarse en tierras no-andinas [...]. La manera como se ha manejado el tema más importante que utiliza la oposición en este momento, que es el tema de las autonomías. Una manera radicalmente errónea, debido a esta misma inseguridad. Entonces el gobierno comete el gravísimo error, en julio 2006, de convocar al voto “no” en el referéndum autonómico. Error criminal. ¿Por qué? En primer lugar, no responde a un sentimiento nacional extendido. En todo el país queríamos descentralizar el Estado. Ha habido movilizaciones fuertes anticentralismo. Por ejemplo, el año 92 y 93, en que también desde Cochabamba queríamos descentralizar el Estado y desde Oruro y desde Potosí. Desde Chuquisaca con más fuerza desde antes. Entonces era absurdo. Históricamente era absurdo convocar al “no” de las autonomías. Pero sobre todo, políticamente era no percibir la importancia que tenía esa consigna en Santa Cruz y en las tierras bajas en general. Votar “no” era ir a contracorriente de los sentimientos muy enraizados de la gente en esos lugares (*Entrevista*, 06.05.2008).

Estas palabras nutridas por la experiencia desde el círculo interno del gobierno de Evo Morales, fortalecen este argumento: no es solamente por diferencias políticas que Evo Morales tiene problemas con Santa Cruz. Es también porque con una visión construida desde las tierras altas resultó más complicado desarrollar un proyecto político para Santa Cruz. Además, al rechazar y subestimar el movimiento autonomista, fortaleció la oposición regional, la misma que se apoderó de una consigna que también hubiera podido ser de su propio movimiento. Así descuidó la posibilidad de “encantar” el territorio cruceño para su proyecto de gobierno. Dejó Santa Cruz a la derecha autonomista con la consecuencia de la polarización entre Santa Cruz y La Paz. De esta manera, los dos procesos reformativos más importantes –la inclusión de los sectores indígenas y la inevitable descentralización– se enfrentan en un estancamiento corporativo que llevó a la oposición total en varios momentos, sobre todo en 2008.¹⁴ Como dice Carlos Mesa, ex presidente e historiador:

13 En 2010 el gobierno responde a las exigencias a regímenes autónomos departamentales, regionales, indígenas y municipales y despidió la “Ley Marco de Autonomías y Descentralización” (Ley No. 031, 19 de Julio de 2010).

14 Después se observó una debilitación notable de la oposición cruceña.

Los departamentos que demandan autonomía no entienden el proceso de profundo cambio revolucionario que significa el mundo indígena empoderado que es Evo Morales. Se niegan a aceptar esa realidad. Y Evo Morales se niega a aceptar que ya no puede tener el Estado del presidente bonapartista que tuvimos a lo largo de la historia republicana. Ambos tienen una parte del cambio revolucionario y ambos niegan otra parte del cambio revolucionario. Y lo que debemos hacernos entender es que eso tiene que ensamblarse (*Entrevista a Carlos Mesa, 25.03.2008*).

A manera de conclusión, se puede resumir que en Bolivia dos proyectos políticos se hallan opuestos. Estos se expresan en prácticas e imaginarios políticos diferentes y que articulan dos espacios políticos. En el espacio político del occidente, llamado “kolla”, las relaciones entre gobierno, sindicatos agrarios y organizaciones indígenas son cruciales para entender la ‘lógica’ de la política. En el ejemplo de la cordillera de Tiquipaya, esto está compactado en “lo orgánico”, figura que es negociada entre sindicato agrario, organización indígena y Estado. En Santa Cruz de la Sierra, dentro del espacio oriental “camba”, el imaginario y las prácticas de notables sectores de la población, sobre todo urbanos, se centran en el modelo de lo “cívico”, concepto que representa la organización e ideología autonomista. Finalmente, se puede decir que —en momentos de crisis estatal y de alta presión transformadora y democratizadora en toda Latinoamérica— en Bolivia se rearticuló un viejo y profundo problema de la sociedad y del Estado de este país: el fraccionamiento de la sociedad en corporaciones, sean éstas sindicatos, territorios, etnias, sectores económicos, clases o regiones.

Bibliografía

- Albó C., Xavier (2000): “El sector campesino-indígena, actor social clave”. En: *El sindicalismo en Bolivia: Presente y Futuro*. La Paz: Fundación Hanns Seidel/FUNDEMOS, pp. 75-112.
- Albó C., Xavier/Barrios S., Franz (2007): *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz: PNUD.
- Antezana Ergueta, Luis (1982): *La revolución campesina en Bolivia: historia del sindicalismo campesino*. La Paz: Ed. Hoy.
- Balibar, Etienne (2002): “Kultur und Identität”. En: Demirovic, Alex/Bojadzije, Manuela (eds.): *Konjunktoren des Rassismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, pp. 136-156.
- Barragán, Rossana/Roca, José Luis (2005): *Una historia de pactos y disputas. Regiones y poder constituyente en Bolivia*. La Paz: PNUD-IDH.

- Baur, Christian (2008): "The Police as a Communicative Platform". En: Kron, Stefanie/Noack, Karoline (eds.): *¿Que género tiene el derecho?* Berlin: edition tran-vía, pp. 237-258.
- Braig, Marianne (1999): *Sehnsucht nach Legitimation. Zum Wandel populistischer Politik in Mexiko*. Habilitationsschrift. Berlin: Freie Universität Berlin, Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften.
- (2001): "Zwischen Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit. Zivile Frauenorganisationen und Demokratisierung des Staates in Lateinamerika". En: Gräser, Marcus/Lammert, Christian/Schreyer, Söhnke (eds.): *Staat, Nation und Demokratie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 226-243.
- (2004): "Fragmentierte Gesellschaft und Grenzen sozialer Politiken". En: Bern-ecker, Walther L./Braig, Marianne/Hölz, Karl/Zimmermann, Klaus (eds.): *Mexi-ko heute. Politik-Wirtschaft-Kultur*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 271-308.
- Calderón Gutiérrez, Fernando (2003): "Prólogo". En: PNUD/FES-ILDIS: *Tenemos pechos de bronce...pero no sabemos nada. Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución boliviana*. La Paz: Plural, pp. 9-28.
- CEDESCO (Centro de Desarrollo Comunal y Municipal) (2006): *Plan de Desarrollo y Territorial. Distritos 1, 2 y 3*. Tiquipaya: Municipio de Tiquipaya.
- CEDURE (Centro de Estudios para el Desarrollo Urbano y Regional) (2005): *Santa Cruz y su gente*. Santa Cruz de la Sierra: CEDURE.
- Dabdoub, Carlos (2007): *Iyambe (sin dueño). 500 años de lucha contra el centralismo colonial*. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Nova.
- García, Antonio (1966): "Los sindicatos en el escema de la revolución nacional". En: *El Trimestre Económico*, 33. Reimprimido en PNUD/FES-ILDIS (2003): *Tenemos pechos de bronce...pero no sabemos nada. Revoluciones del siglo XX. Home-naje a los cincuenta años de la Revolución boliviana*. La Paz: Plural, pp. 321-327.
- García Linera, Álvaro (ed.) (2004): *Sociología de los movimientos sociales*. La Paz: Plural.
- Jost, Stefan (2003): *Bolivien: Politisches System und Reformprozess 1993-1997*. Opladen: Leske + Budrich.
- (2008): *Bolivien: Politische Neugründung in der Sackgasse* (GIGA Focus, 7).
- Kaltmeier, Olaf (2007a): "Politische Räume". En: *Peripherie*, 27, 108, pp. 453-455.
- (2007b): "Politische Gemeinschaften und indigener Protest: Anmerkungen zu Ethnizität und Politik in Lateinamerika". En: Büschges, Christian/Pfaff-Czar-necka (eds.): *Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitik in Lateiname-rika, Asien und den USA*. Frankfurt am Main/NewYork: Campus, pp. 192-215.
- Kastner, Jens (2005): "Staat und kulturelle Produktion. Ethnizität als symbolische Klassifikation und gewaltgenerierte Existenzweise". En: Schultze, Michael et al. (Hrsg.): *Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse*. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 113-126.
- Kneer, Georg (2008): "Institution/Organisation. Über die Paradoxie des Organisie-rens". En: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (eds.): *Poststrukturalistische So-zialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 124-140.

- Laserna, Roberto (2007): "El caudillismo fragmentado". En: *Nueva Sociedad*, 209, pp. 100-117.
- Mesa Gisbert, Carlos D. (2008): *Presidencia sitiada. Memorias de mi gobierno*. La Paz: Plural.
- Müller, Markus-Michael (2008): "Raum, Herrschaft und die Produktion von (Un-)Sicherheit in Mexiko". En: Rosa, Sybille de la/Höppner, Ulrike/Kötter, Matthias (eds.): *Transdisziplinäre Governanceforschung. Gemeinsam hinter der Staat blicken*. Baden-Baden: Nomos, pp. 58-79.
- Nullmeier, Frank/Pritzlaff, Tanja/Wiesner, Achim (2003): *Mikro-Policy-Analyse. Ethnografische Politikforschung am Beispiel Hochschulpolitik*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Peña Claros, Claudia (2007): "La conformación histórica del poder y las elites en Santa Cruz". En: Prado Salmon, Fernando (ed.) (2007): *Poder y elites en Santa Cruz*. Santa Cruz de la Sierra: Ed. El País, pp. 69-145.
- Peredo Antezana, Rafael (1963): *La provincia de Quillacollo*. Cochabamba: Canelas.
- Platt, Tristan (1999): *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. La Paz: Fundación Dialogo.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2004): *Informe de Desarrollo Humano en Santa Cruz*. La Paz: PNUD.
- (2007): *El Estado del Estado en Bolivia. Informe de Desarrollo Humano en Bolivia*. La Paz: PNUD.
- PNUD/FES-ILDIS (2003): *Tenemos pechos de bronce...pero no sabemos nada. Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución boliviana*. La Paz: Plural.
- Prado Salmón, Fernando (2007): "Poder y elites hoy: Quienes son y como ejercen su poder". En: Prado Salmón, Fernando (ed.): *Poder y elites en Santa Cruz*. Santa Cruz de la Sierra: El País, pp. 147-210.
- Pritzlaff, Tanja (2006): "Ethnografische Politikforschung". En: Behnke, Joachim/Gschwend, Thomas/Schindler, Delia/Schnapp, Kai-Uwe: *Methoden der Politikwissenschaft. Neuere qualitative und quantitative Analyseverfahren*. Baden-Baden: Nomos, pp. 125-132.
- Pruden, Hernán (2003): "Santa Cruz entre la post-guerra del chaco y las postrimerías de la revolución nacional: Cruzeños y Cambas". En: *historias... de la revolución nacional*, 6, pp. 41-62.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1986): *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Hisbol.
- Roca, José Luis ([1979] 2007): *Fisonomía del regionalismo boliviano. La otra cara de la historia*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- Schlichte, Klaus (2005): *Der Staat in der Weltgesellschaft. Politische Herrschaft in Asien, Afrika und Lateinamerika*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Schroer, Markus (2006): *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schwinn, Thomas (2007): "Komplexe Ungleichheitsverhältnisse: Rasse, Ethnie, Geschlecht". En: Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit: *Achsen*

- der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*. Frankfurt am Main/New York: Campus, pp. 271-286.
- Soruco, Ximena (2008): "De la goma a la soya: El proyecto histórico de la élite cruzeña". En: Soruco, Ximena/Plata, Wilfredo/Medeiros Gustavo: *Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Santa Cruz: Fundación Tierra, pp. 1-100.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): "Criticism, Feminism and the Institution: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak". En: *Thesis Eleven*, 10-11, pp. 175-187.
- Ströbele-Gregor, Juliana (1994): "Politische Kultur der Aymara und Quechua in Bolivien – Formen des eigenständigen Umgangs mit der Moderne". En: Baumann, Max Peter (ed.): *Kosmos der Anden*. München: Diederichs, pp. 458-488.
- (2007a): "Bolivien im Umbruch". En: *Jahrbuch Lateinamerika. Analysen und Berichte*, 31, pp. 182-193.
- (2007b): "Autoridad, poder y liderazgo. Observaciones conceptuales acerca de la práctica de los pueblos indígenas". En: Birle, Peter/Hofmeister, Wilhelm/Pott-hast, Barbara (eds.): *Elites en América Latina*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 105-124.
- Ticona A., Esteban/Rojas O., Gonzalo/Albó C., Xavier (1995): *Votos y Whipalas: campesinos y pueblos originarios en democracia*. La Paz: CIPCA.
- UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas) (2008): "Informe sobre los sucesos en Pando". En: <www.presidencia.gob.bo/prensa/web/unasur.pdf> (11.02.2009).
- Waldmann, Adrián (2008): *El hábitus cambia. Estudio etnográfico sobre Santa Cruz de la Sierra*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

**Politizaciones de lo étnico,
etnizaciones de lo político**

Christian Büschges

**Estado, ciudadanía y nación.
Repúblicas liberales y comunidades indígenas
en los Andes sudamericanos durante el siglo XIX¹**

1. Introducción

El nueve de agosto de 2009, en el Día Internacional de las Poblaciones Indígenas establecido por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el nuevo presidente del Ecuador, Rafael Correa, asistió a un acto simbólico de posesión de cargo realizado por dirigentes indígenas en el pueblo de Zumbahua.² Siguiendo un ritual indígena, los “representantes de las taitas y las mamás” entregaron al presidente un medallón con el escudo de la cruz de los pueblos indígenas del país y un bastón espiritual reservado en la tradición a los líderes indígenas. En el acto estuvieron presentes el presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, y la líder indígena guatemalteca, Rigoberta Menchú.

El hecho de que un ritual político indígena fuese incluido entre los actos simbólicos que acompañan la toma de poder de un nuevo presidente de la República demuestra los profundos cambios que ha sufrido el espacio político del Ecuador, y de otros países latinoamericanos, desde principios de los años noventa del siglo XX. Hoy en día, actores, discursos, rituales y símbolos indígenas forman una parte importante de la comunicación política en muchos países latinoamericanos, tanto a nivel local como a nivel nacional e incluso internacional.

Cabe resaltar, sin embargo, que la legitimación étnica de reivindicaciones políticas no es un fenómeno exclusivamente reciente en la historia de América Latina. Durante el período colonial las relaciones de poder estuvieron caracterizadas por fuertes mecanismos de inclusión y exclusión étnica, y también en los nuevos Estados latinoamericanos del siglo XIX las semánticas étnicas continuaron desempeñando

¹ Traducción de Luisa Raquel Ellermeier.

² <www.telesurtv.net/noticias/secciones/nota/55486-NN/correa-toma-posesion-del-cargo-de-presidente-bajo-ritual-indigena/> (27.04.2010).

un papel importante en las representaciones políticas (Büschges/Pott-hast 2001: 602-620). Mientras que en el sistema colonial español la participación política estuvo ligada a la pertenencia a un grupo social definido sobre todo por criterios étnicos, los Estados independientes del siglo XIX postularon la unidad cultural y la igualdad jurídica de todos los miembros de la nación. A pesar de que este nuevo pensamiento político se desarrolló con matices particulares en los diferentes países latinoamericanos, hasta finales del siglo XIX se impuso en el subcontinente la idea de una nación culturalmente homogénea, es decir, la nación mestiza, como el modelo más adecuado para lograr la integración política de una sociedad étnicamente heterogénea. Este modelo asimilatorio fue criticado cada vez más a partir de los años setenta del siglo XX, sobre todo por las organizaciones indígenas en crecimiento (Büschges 2007: 15-35). Fue durante los años noventa cuando finalmente se produjo un cambio político amplio, tanto con respecto a las constituciones como a las prácticas políticas, siguiendo un nuevo modelo de integración política basado en el concepto de un Estado-nación multi-étnico o multi-cultural. Este nuevo modelo de integración política, postula que la diferencia étnica de la sociedad debe expresarse en la diversidad de las formas y espacios de representación y participación política.

En este artículo quiero presentar un esbozo de los actores, discursos y estrategias que acuñaron el proceso de la construcción del Estado, del ciudadano y de la nación en el espacio andino durante el siglo XIX; esbozo que se enfoca en los países de Ecuador, Perú y Bolivia, caracterizados por poseer altos porcentajes de población considerada indígena. El argumento se centra en las negociaciones del nuevo orden político, el importante rol que desempeñaron las semánticas étnicas en este proceso y las críticas al modelo hegemónico de una nación culturalmente homogénea durante la segunda mitad del siglo XIX que, a mi modo de ver, ya dejaban entrever argumentos de las discusiones de finales del siglo XX.

2. El legado colonial

La sociedad colonial de la América hispánica mostró una clara peculiaridad en el contexto del colonialismo europeo de la época moderna. Al contrario de la Norteamérica anglosajona y de la mayoría de las

colonias europeas en Asia y África, se dio allí, primero, una colonización europea significativa en número y con una vasta penetración geográfica, que sin embargo, segundo, no condujo a la erradicación o suplantación de la población aborígen, sino a la convivencia entre españoles, indígenas y afro-americanos, de la cual a su vez, tercero, germinaron extensos grupos de población híbrida.

Durante la expansión española en América, se extendieron en el transcurso del siglo XVI muchos criterios de diferenciación social hacia el otro lado del Atlántico, entre ellos el orden estamental. Adicionalmente, se establecieron nuevas jerarquías y límites sociales que se originaron principalmente en la diversidad cultural americana. En un inicio, la integración de la población indígena mayoritaria dentro del naciente orden social constituyó un desafío singular; posteriormente lo fue la incorporación de los esclavos capturados y traídos desde África y sus descendientes. La esclavitud ya era conocida en España en el siglo XV, como consecuencia de la expansión en el Mediterráneo y en las islas del Atlántico (las Canarias); estando además regulada por la tradición del Derecho Romano. La cuestión del tratamiento y la posición social de la población indígena, en cambio, generó en el siglo XVI un extenso debate jurídico y teológico (Milhou 1994: 274-296). En un principio, la Corona decidió establecer una división espacial entre la población indígena y los inmigrantes españoles, de tal forma que surgieron dos comunidades políticas diferenciadas: la *República de los españoles* y la *República de los indios*.³ En la práctica social, esta división espacial y social entre españoles, indígenas y afro-americanos no se mantuvo de forma estricta, y ello dio lugar a una mezcla biológica progresiva de los tres grupos. En el transcurso del periodo colonial surgió finalmente un jerarquía social basada en criterios étnicos, en cuya cúspide se encontraba la población de ascendencia española, y en la cual regían derechos y deberes sociales y jurídicos específicos para cada uno de los diversos grupos étnicos (incluyendo a grupos híbridos tales como los así llamados mestizos y mulatos, entre otros).⁴

3 Sobre las condiciones de vida de la población indígena durante el periodo colonial: Büschges (2004: 82-97); Jackson (1999).

4 Sobre el orden social del periodo colonial español ver Mörner (1994: 454-504).

Hasta el término de la etapa colonial, la mayor parte de la población indígena vivió en comunidades rurales propias, bajo el poder limitado de gobiernos autogestionarios que eran controlados por funcionarios de la Corona. En las ciudades más grandes, donde se concentraban las clases altas coloniales españolas, la población indígena conformaba a su vez la clase baja, ampliamente concentrada en vecindarios propios y totalmente excluida de desempeñar cargos en las instituciones administrativas reales (localizadas en el centro de la ciudad), así como en los diversos estratos de la Iglesia (English Martin 1996: 196-203).

La respuesta de la población indígena frente a este orden social colonial no fue en absoluto pasiva. Tras una primera fase de rebeliones indígenas que siguieron a la guerra de la conquista en el siglo XVI, las comunidades indígenas empezaron a hacer uso del sistema de Derecho español establecido en América para defenderse de diversas formas de explotación y violencia abierta. Recién en el siglo XVIII, principalmente como consecuencia de diversas medidas de reforma tomadas por la Corona desde la década de 1760, las revueltas indígenas aumentaron nuevamente, sumando más de 100 en total (Andrien 2001: 193-232; Stern 1987a; O'Phelan Godoy 1985). La denominada "Rebelión de Tupac Amaru", que entre 1780 y 1782 abarcó gran parte del territorio que actualmente corresponde a Bolivia y al sur del Perú (Stavig 1999), fue especialmente significativa entre ellas. Este levantamiento resulta de especial interés en virtud de la complejidad de sus objetivos políticos; lo cual se evidencia en la persona y la estrategia del líder de la revuelta, Jose Gabriel Condorcanqui. Éste alegaba descender de la dinastía incaica derrotada por los conquistadores españoles y, bajo esta premisa, tomó el nombre del último soberano inca Tupac Amaru. La rebelión mostró un carácter sumamente heterogéneo, dirigiéndose, en un principio, no contra la soberanía española como tal, sino contra determinadas medidas administrativas —en especial las tributarias—, y contra la arbitrariedad de algunos funcionarios de la Corona. El levantamiento fue acompañado de diversas protestas y disturbios ocurridos a fines de la etapa colonial, llevados a cabo por la población criolla en rechazo a las reformas políticas de la dinastía borbónica. Por esta razón, Tupac Amaru, Tupac Catari y otros importantes líderes indígenas de la rebelión se mostraron prestos a buscar una alianza con la población criolla y mestiza, y reclamaron la expulsión de los españoles

europeos (aquellos que habían inmigrado desde la madre patria), frente a los cuales los criollos se veían desfavorecidos en la adjudicación de cargos administrativos. Por lo tanto, Tupac Amaru no solamente se presentaba a sí mismo como el sucesor del último soberano inca, sino que se atribuyó también la condición de virrey, nombrando además a diversos miembros de su séquito con el cargo de Oidores. No obstante, el éxito de la alianza entre los indígenas y el grupo conformado por criollos y mestizos se daba de forma aislada, generalmente por corto tiempo y principalmente a nivel local. Dicha alianza finalmente colapsó cuando la expansión y la intensidad de violencia de la rebelión aumentaron, y cuando ésta última fue reprimida por las tropas coloniales españolas.

3. De la monarquía hispánica a la república criolla

Las guerras independentistas desatadas en el año 1810 estuvieron ampliamente marcadas por las clases dirigentes criollas, como también por diversos grupos mestizos (Buisson/Schottelius 1980; Lynch 1986). Además de sus objetivos anticoloniales, las acciones de guerra adquirieron en muchos lugares el carácter de una guerra civil, principalmente en vista de la existencia inicial de partidarios de la monarquía española en el bando criollo. Bajo la influencia de la orientación política del movimiento independentista, se asumieron modelos europeos de Estado-nación que fueron sucesivamente adaptados a la realidad americana. Por un lado, los padres fundadores de la patria de las tres repúblicas andinas asumieron el modelo liberal de la nación ciudadana; por el otro, postularon inicialmente la homogeneidad cultural de la nación. Con la finalidad de legitimar la unidad territorial y política de los nuevos Estados-nación frente a la madre patria española y a los Estados americanos vecinos, las élites políticas de las nuevas repúblicas de Ecuador, Perú y Bolivia alegaron la existencia de naciones históricamente constituidas, cuyo origen se remontaba a la época pre-hispánica. De esta manera, los fundadores criollos de la república se apropiaron de la historia indígena, para así justificar la propia independencia con respecto a España y conferir raíces históricas a la nación (Büschges 2002: 67-90). Desde esta perspectiva, los descendientes de la población indígena nativa y los descendientes criollos de los conquistadores españoles conformaron una comunidad histórica inevita-

ble, comunidad que a fines del siglo XVIII se vio oprimida a causa del “absolutismo” español y de la burocracia real, para la cual se reclutaba preferiblemente a españoles europeos. Al igual que en la Europa contemporánea, la “comunidad imaginada” de la nación en las tres repúblicas andinas se basó en una “invención de la tradición”.⁵ Esto ya era reconocible en diversas crónicas y festividades coloniales tardías, en las cuales la historia criolla e indígena constituía la base de la formación de identidades territoriales al interior de la vasta América hispánica (Pagden 1987: 65-80). En el caso de Perú, la construcción del arraigo indígena de la nación se remontó a la soberanía inca pre-hispánica. Por ello, el Congreso Constituyente de la República en dicho país rebautizó las cinco murallas de la fortaleza portuaria del Callao en octubre de 1821 (Quijada 1994: 177-191; Demélas 1992). Se reemplazó “Reina” con “Patria” y “Rey” con el nombre del fundador del imperio Inca, Manco Capac. Otras medidas de esta índole y una institucionalización general del interés por el pasado pre-hispánico –incluido el proyecto de creación de una nueva gramática para la lengua indígena quechua– estuvieron acompañadas por la difusión de los correspondientes símbolos y mitos originarios pre-hispánicos de la nación peruana, con los cuales esta última debía diferenciarse claramente de la conquista española y de los 300 años de soberanía colonial. Recurrir a la civilización inca pre-hispánica servía no solamente para deslegitimar a la conquista española y para legitimizar el derecho a la autodeterminación de la nación histórica peruana; ello determinó también los límites territoriales del Estado nacional imaginado por la élite política peruana, basados en un inicio en la extensión del imperio incaico, que abarcó territorios desde Ecuador hasta el norte de Chile y Argentina y fue considerado por dicha élite como una suerte de “espacio naturalmente peruano”. Por su parte, entre 1835 y 1839 el presidente boliviano Andrés de Santa Cruz reunificó a su país de origen con su vecino del norte, Perú, por medio de una intervención militar. Lo hizo inspirado en la idea de una recomposición del legado político del imperio inca, y ostensiblemente influenciado por su ascendencia mestiza (Morales 2003). Los padres fundadores de Ecuador delimitaron el territorio ocupado recurriendo igualmente a la historia indígena

5 Información general sobre construcción de caracteres en las naciones modernas: Anderson (1988); Hobsbawm (1993: 1-14).

pre-hispánica de su país fronterizo, Perú, pero refiriéndose, en este caso, a la resistencia de la población originaria contra la expansión de los incas en el siglo XV (Salazar 1995).

Mientras se legitimaban los territorios reclamados por las nuevas repúblicas y la postulada unidad de la población, haciendo uso respectivo del arraigo cultural específico de las naciones ecuatoriana, peruana y boliviana, el liberalismo se impuso como la ideología política definitiva en el transcurso de las guerras independentistas. El liberalismo criollo, al igual que en la Europa contemporánea, apuntaba hacia la determinación jurídica y la implementación política de las libertades individuales de los ciudadanos, como requisito para el progreso económico, social y político. A esto se vinculaba el rechazo contra la herencia colonial que constituía la sociedad compuesta por un sistema estamental y corporativo, en la cual los derechos y deberes de los subordinados estaban definidos por su pertenencia a determinados grupos, primordialmente étnicos.

4. Fases de desarrollo de la república liberal

El liberalismo criollo demostró ser la corriente política más temprana y últimamente decisiva en las tres repúblicas andinas durante el siglo XIX. No obstante, su implementación no se efectuó de forma lineal e incuestionada al interior de la élite criolla. Se formó un pensamiento conservador cuyas ideas sociales y políticas se basaban en las tradiciones coloniales tales como la posición privilegiada de la Iglesia y la conservación de jerarquías sociales y étnicas. Estas ideas mantuvieron gran relevancia en las tres repúblicas andinas durante el siglo XIX (Mücke 2007).

En los párrafos siguientes, nos ocuparemos de las ideas de integración política de la población étnicamente diversa planteadas en el marco del liberalismo criollo, y examinaremos las posturas políticas de la población indígena frente a esta corriente liberal.

Es posible diferenciar cuatro fases en el desarrollo del liberalismo criollo durante el siglo XIX. La primera fase se inició en el transcurso de la expansión de la revolución liberal española hacia la región andina (entre 1810 y 1821 aproximadamente). La segunda fase puede ser señalada como el primer apogeo del liberalismo criollo (entre 1821 y 1828). En una tercera fase, se hicieron manifiestos diversos retrocesos

y contradicciones en la implementación del proyecto liberal (aprox. desde 1828 hasta la década de 1850). Finalmente, la cuarta fase trajo consigo la imposición efectiva del orden liberal (década de 1850 hasta fines del siglo XIX).

4.1 Revolución liberal y liberalismo criollo

Al igual que en el resto de la América hispánica, las primeras iniciativas para la implementación del liberalismo en la región andina provinieron de la madre patria; es decir, de las revoluciones liberales que allí se daban (1810-1812) y de la Constitución de Cádiz de 1812, creada como consecuencia de las mismas (Timmermann 2007). En conformidad con sus directivas, y por primera vez durante el vasto dominio que las autoridades reales ostentaron hasta el año 1821, se llevó a cabo diversas elecciones a nivel comunal y provincial en la región andina. En ellas también tomaron parte los pobladores indígenas, a quienes la Constitución les había conferido plena ciudadanía española. Adicionalmente, la nueva Constitución estipuló la abolición del tributo indígena y de los diversos trabajos forzados a los cuales fue sometida la población indígena durante el periodo colonial (la mita entre ellos). En contraste, se mantuvo la esclavitud de la población afro-americana –debido principalmente a la presión ejercida por los representantes americanos en la Asamblea Constituyente de España–, y tanto los mulatos como los negros libres permanecieron excluidos del derecho a voto.⁶

4.2 Primer apogeo del liberalismo criollo

En la etapa final de la guerra por la independencia, entre 1820 y 1825, las regiones andinas central y norte se encontraban bajo la influencia de Simón Bolívar, originario de Caracas, y de José de San Martín, nacido en Buenos Aires. Luego de que el tributo indígena fuese restablecido durante ese breve periodo por el Virrey del Perú –tras la restauración del absolutismo en España en el año 1814–, éste quedó nuevamente abolido por San Martín en 1821 (Lynch 1986: 181, 277). Asimismo, siguiendo el espíritu de la Constitución liberal de 1812, San Martín decretó extender el término y los derechos fundamentales

6 Sobre el debate de la Asamblea Constituyente es adicionalmente instructivo revisar King (1953: 33-64).

del “ciudadano” a la población indígena, y nombrar a todos los grupos poblacionales como “peruanos” (aún con excepción de los esclavos negros).

Después de que San Martín concluyese su participación en la gesta independentista en 1822 y de que Bolívar asumiese el liderazgo político y militar en la región andina central, este último decretó la abolición de la condición jurídica particular y del tributo obligatorio de la población indígena en abril de 1824, poco antes de realizarse la batalla decisiva contra las tropas realistas en la provincia peruana de Ayacucho (Lynch 1986: 181, 278). Ese mismo año, promulgó además un decreto que ordenaba la repartición de las tierras comunales de los pueblos indígenas entre las familias que en ellos residieran. Finalmente, abolió el cargo de *cacique* o *curaca*, para el cual se reclutaba tradicionalmente a personas de la nobleza indígena, y que había constituido un vínculo importante entre las comunidades indígenas y la administración colonial durante dicho periodo.

Todas estas medidas tenían como objetivo desvincular a la población indígena rural de la estructura social estamental de la época colonial. Desde ese momento y en adelante, debían existir en las zonas rurales individuos libres e iguales ante la ley, quienes estarían sujetos a un impuesto común.⁷ Con la supresión de la condición jurídica particular que poseían durante la Colonia, los pobladores indígenas debían convertirse en ciudadanos “instruidos y prósperos” dentro de un Estado-nación criollo-mestizo homogéneo.

4.3 Contradicciones y retrocesos del proyecto liberal

La primera fase del apogeo liberal duró solamente unos pocos años. A partir de 1828, los elementos centrales de la condición particular colonial de la población indígena fueron restablecidos. En dicho año, el Congreso peruano declaró la introducción de la *contribución de indígenas*, con lo cual el tributo indígena colonial fue reinstaurado en la práctica (Turner 1997: 195-197). A pesar de que el proyecto iniciado por Bolívar para la supresión de la propiedad comunal indígena fue ratificado mediante la abolición nominal de la misma, las medidas

7 Peralta (1997: 56). Sobre las reformas liberales respecto de la propiedad de la tierra tratadas en lo sucesivo, ver Jacobsen (1997: 123-170); Langer/Jackson (1997: 171-192); Williams (2003: 697-733).

tomadas para imponer el desarrollo de una propiedad rural individual indígena fueron más bien limitadas. Además, se obstaculizó el despojo de las tierras comunales a favor de terratenientes no indígenas.

Las razones que motivaron esta posición vacilante frente a la propiedad indígena yacían sobre todo en el déficit crónico de los presupuestos nacionales de las nuevas repúblicas. En vista del retroceso –o estancamiento, en el mejor de los casos– del desarrollo económico en la región andina hasta mediados del siglo XIX, el pago de tributos por parte de la comunidad indígena siguió constituyendo la base más significativa y estable de los impuestos recaudados por el Estado.

Las comunidades indígenas fueron nuevamente consideradas entidades propias, de las cuales se responsabilizaban organismos gubernamentales específicos y para las cuales se aplicaban normas de ley propias, siendo la principal de ellas el tributo indígena colonial, recientemente restaurado pero aplicado bajo otro nombre. De esta forma, al interior de las nuevas Repúblicas se reconstituyó en la práctica la existencia de las *dos repúblicas* coloniales.

4.4 Imposición efectiva del orden liberal

Con el apogeo económico que se dio a partir de la mitad de siglo y con la adaptación paulatina del régimen fiscal estatal a nuevas fuentes de ingreso –principalmente los impuestos sobre las propiedades rurales y el comercio– el tributo indígena se fue haciendo cada vez más prescindible para el Estado. En Perú, las contribuciones correspondientes a la exportación del guano –excremento de aves, utilizado como fertilizante– se convirtieron a partir de la década de 1850 en la principal fuente de ingresos del Estado peruano. En Ecuador y en Bolivia, los ingresos por concepto de impuestos del sector agrario aumentaron considerablemente.⁸

Simultáneamente, entre las élites políticas criollas de las tres repúblicas andinas se encendía otra vez la polémica sobre la posición social de la población indígena. A partir de ese momento, los indios fueron vistos como el principal obstáculo para el progreso económico, social y político y se convirtieron en objeto de creciente marginación

8 Sobre el desarrollo económico de la región andina en el siglo XIX ver Albert (1983).

etnocéntrica y de discriminación racial por parte de la mayoría criolla-mestiza (Poole 1997; Mücke 1998; Muratorio 1994).

Con este trasfondo, las repúblicas andinas retornaron las reformas liberales en la década de 1850. La *contribución indígena* fue nuevamente derogada en 1855 en Perú, en 1857 en Ecuador y en 1874 en Bolivia, mientras que en estos tres países se establecieron esporádicamente nuevos impuestos indígenas hasta finales del siglo XIX (Thurner 1997: 208; Aken 1981: 429-459). En la década de 1850, hubo reformas liberales adicionales en Perú, entre ellas la derogación de la cláusula de escritura para cierres de contrato, con la cual se buscaba dificultar la expedición de contratos fraudulentos de compra de terrenos que perjudicasen a la población indígena. El hecho de que no exista ninguna mención sobre las comunidades indígenas en el primer Código Civil peruano de 1852, fue una expresión del espíritu de reforma liberal de aquella época. Además de esto, la historia indígena desapareció completamente de la retórica del Estado-nación, de la historiografía –tanto liberal como conservadora– y de los textos escolares (Larson 2004: 112, 120).

Desde mediados de la década de 1870, en un momento en que el desarrollo económico de las repúblicas andinas ingresaba en una nueva fase de crecimiento orientado a la exportación, dichos Estados procedieron a privatizar en la práctica las tierras comunales indígenas que sólo en teoría habían sido previamente disueltas. Esta política produjo su mayor impacto en Bolivia, país en el cual el porcentaje de población indígena que ocupaba terrenos utilizables para la agricultura se redujo del 50 al 30% entre 1880 y 1930 (Larson 2004: 220ss.).

Observado en conjunto, tenemos que en Bolivia, y aún más en Ecuador y en Perú, se trató de un proceso dinámico, lento y regionalmente diferenciado de modificación en la posesión de tierras. Aparte de la implementación inconsistente de medidas de reforma por parte de los gobiernos nacionales, se debe considerar la oposición indígena contra la disolución de la propiedad comunal de tierras.

5. La población indígena y el Estado-nación

La fase temprana del movimiento independentista y de conformación del Estado, entre 1810 y 1821, ya había sido marcada por la participación política que la población indígena había ejercido a través de di-

versas estrategias. Aun cuando en la región andina no se dio una participación indígena masiva en las acciones de guerra –como sí ocurrió en Nueva España (México)–, determinados grupos indígenas también se unieron a las fuerzas patriotas en esta región. Nos referimos principalmente a Mateo Pumacahua, un descendiente del Inca procedente de la región Cusco, quien en el año de 1814 se unió a la lucha independentista como líder de un grupo conformado por cientos de seguidores indígenas (Lynch 1986: 65-170). Pumacahua había luchado del lado de las autoridades coloniales durante la rebelión de Tupac Amaru, y en 1811 había participado en acciones militares contra combatientes independentistas criollos y mestizos por orden del virrey. Dado que los títulos políticos y militares que recibió en reconocimiento a su participación probaron ser meramente simbólicos, y ante la ausencia de las reformas para mejorar las condiciones de vida de la población indígena que Pumacahua esperaba, éste pasó en 1814 al lado de la resistencia criolla. Sin embargo, solo un año después dicha resistencia ya había sido reprimida por las autoridades coloniales.

5.1 La población indígena y la Constitución de Cádiz

La presencia militar de la población indígena en los movimientos independentistas fue tan significativa como su participación en las elecciones comunales, las cuales fueron llevadas a cabo en conformidad con lo determinado por la Constitución de Cádiz de 1812. De esta forma, aún antes de la Independencia y en un corto periodo de tiempo, se dio un claro aumento de delegaciones de representantes elegidas a nivel urbano y rural: las llamadas *municipalidades constitucionales* (Demélas-Bohy 1995: 291-313). El derecho a voto, adjudicado sin demás limitaciones a todos los *vecinos* “honestos y reconocidos”, fue asumido también por la población indígena (Irurozqui 1996: 724; Rodríguez 2006: 103-123). En las comunidades rurales indígenas, algunos caciques hicieron uso del nuevo sistema electoral para fortalecer su autoridad en las propias jurisdicciones. En las zonas de variedad étnica de las grandes ciudades se produjeron múltiples alianzas entre la población indígena, criolla y mestiza por medio de la nominación y elección de candidatos. La población indígena tuvo un peso importante en estas negociaciones, dado que constituía la mayoría poblacional tanto en las periferias urbanas como en las semi-rurales. Asimismo,

grupos indígenas de la Audiencia de Quito –que más adelante sería Ecuador– exigieron la abolición del tributo indígena que había sido estipulada por la Constitución de Cádiz, con reclamos vehementes en algunas zonas. Simultáneamente a estas exigencias, distribuyeron copias de dicha Constitución. Por esta razón, Federica Morelli habla de un “nuevo sincretismo político” refiriéndose a esta fase en Quito (Morelli 2001: 151-165).

En las siguientes décadas del siglo XIX, la participación de la población indígena en las elecciones se mantuvo mayormente limitada a la administración local (Turner 1997: 201ss.). Desde mediados del siglo XIX, el derecho universal (masculino) al voto sufrió restricciones adicionales en los tres países andinos. A partir de estas restricciones –en especial las referidas a los criterios de la propiedad personal de tierras y la capacidad para leer y escribir–, una gran cantidad de población indígena quedó excluida de las elecciones, pero también otros grupos no indígenas de los estratos medios y bajos de la población (Irurozqui 1996: 201ss.).

5.2 Comunidades indígenas y la República Liberal

Tomando en consideración la vacilante aplicación de las reformas liberales hasta mediados del siglo XIX, en la literatura referida a esta fase se habla frecuentemente de una (re-)indianización de las repúblicas andinas (Turner 1997: 184-185). Las esferas de vida indígenas de la fase temprana de la República se caracterizaron por una gran heterogeneidad. En el campo –donde se concentraba la mayor parte de la población indígena– podía encontrarse, aparte de las comunidades tradicionales, algunos indígenas dedicados de forma individual a la agricultura a pequeña escala, así como familias indígenas asentadas en tierras propias o pertenecientes a criollos o mestizos, que destinaban parte de las horas laboradas al servicio de los terratenientes. Estas diferentes esferas de vida no siempre estaban claramente separadas, de manera que una misma persona podía ser miembro de una comunidad indígena y trabajar simultáneamente para una hacienda privada.

En el aspecto político, las autoridades nacionales y locales de las nuevas repúblicas andinas a menudo apoyaban prioritariamente a las autoridades indígenas tradicionales (caciques o curacas) en desdén de la retórica liberal prevaleciente hasta mediados de siglo. De esta forma,

seguían las tradiciones de la Corona española, que en su época también se había servido de las élites locales indígenas y de los diversos privilegios que éstas tradicionalmente poseían para organizar las labores y tributos que se le exigía a la comunidad (Thurner 1997: 199-201).

No obstante, y siguiendo la tendencia de la época colonial tardía consistente en privar del poder a la antigua nobleza incaica, se procuró la cooptación de nuevas autoridades indígenas locales, las mismas que serían empleadas como funcionarios menores del Estado republicano. Entre ellos se encontraban los alcaldes de indios, quienes se desempeñaban como fuerzas estatales administrativas y policiales en diversas regiones. Dichos alcaldes organizaban las jornadas de trabajo exigidas intermitentemente a los indígenas por parte del Estado, de terratenientes particulares o de las autoridades eclesiales.

La organización social de la población rural indígena se basaba en jerarquías sociales y religiosas que variaban de comunidad en comunidad, así como en amplias redes de parentesco real, electivo o ficticio. En algunas comunidades, la representación política seguía estando conformada por las autoridades tradicionales hereditarias (Guerrero 1990). En otros casos, por ejemplo el de los alcaldes de indios, las autoridades locales eran reclutadas de las jerarquías socio-religiosas respectivas, o elegidas por una asamblea o, en su defecto, asignadas por líderes religiosos, terratenientes o funcionarios estatales criollos o mestizos.

La administración local indígena ha sido poco estudiada hasta la actualidad (Thurner 1997: 201). En algunos casos –siguiendo la tradición colonial– existían consejos municipales (cabildos); en otros casos, había asambleas comunitarias convocadas periódicamente. Las autoridades indígenas locales estaban oficialmente subordinadas a la administración estatal. No obstante, en la mayoría de los casos dichas autoridades estaban vinculadas a representantes de la población criolla o mestiza a través de diversas relaciones de clientelaje. Este complejo sistema de participación política permitía a las comunidades indígenas mantener cierto nivel de autonomía local.

Adicionalmente, las comunidades indígenas hicieron uso de varios otros ámbitos y estrategias de negociación política. De esta forma, las comunidades hacían llamamientos a la justicia estatal o presentaban peticiones ante los organismos públicos para dar a conocer sus intereses; por ejemplo para la defensa de los territorios comunales, o en

caso de abusos por parte de las autoridades criollas o mestizas pertenecientes a la burocracia estatal, al clero o a la clase terrateniente. Otra estrategia indígena para ejercer presión política consistía en el incumplimiento de los tributos especiales y las jornadas de trabajo que les eran exigidos.

En el marco de los antagonismos ideológicos –en ocasiones encendidos– y de las guerras civiles entre liberales y conservadores que se dieron en el transcurso del siglo XIX, surgieron alianzas entre miembros de la población criollo-mestiza y aquellos de las comunidades indígenas. Fue así como los liberales consiguieron que algunas de estas comunidades apoyaran su lucha contra los terratenientes conservadores en diversas regiones de la sierra. Un ejemplo de ello fue la revolución liberal originada en las costas de Ecuador alrededor de 1895 y dirigida por Eloy Alfaro, quien reclutó en sus tropas a algunos oficiales indígenas e inició diversas medidas proteccionistas a favor de la población indígena durante su periodo de gobierno post-revolucionario, entre ellas, la abolición formal de la esclavitud por deudas (práctica extendida en dicha época) (Ayala Mora 1994: 236-241).

Un elemento decisivo para la articulación política de la población indígena se dio a partir de rebeliones que se extendieron más allá del marco local y que fueron en aumento a lo largo del siglo XIX. Entre 1820 y 1899 tomaron lugar 73 revueltas rurales en los andes centrales, de las cuales 62 ocurrieron en el periodo posterior a 1880, tiempo en el que la política de reforma liberal se hizo más estricta (Thurner 1997: 202). Si bien las revueltas indígenas en Ecuador han sido poco investigadas hasta la actualidad, para los casos de Perú y Bolivia existen diversos estudios que dan una idea sobre las esferas de vida social y los intereses políticos de la población indígena en la región andina.⁹

En el caso del Ecuador del siglo XIX se ha estudiado hasta ahora solamente el levantamiento de Fernando Daquilema (1871), originado por abusos en el cobro de los diezmos en la provincia de Chimborazo durante el gobierno conservador de Gabriel García Moreno (Ibarra 1993). En el Perú se han enfocado principalmente las revueltas de la década de 1860, originadas a raíz de la imposición de nuevos impuestos y deberes laborales sobre las comunidades indígenas, en especial

9 Sobre los estudios regionales, ver Stern (1987a).

las rebeliones en las provincias andinas sureñas de Huancané (1866-1868) y Huaylas (1885). En Bolivia, fueron las reformas liberales de la década de 1860 –en particular las privatizaciones forzadas de tierras– las que generaron oposición entre los indígenas y desembocaron en las mayores revueltas de dichas comunidades desde la rebelión de Tupac Catari, ocurrida en la década de 1780 durante el periodo colonial tardío. Al igual que otras revueltas indígenas de la época, esta revolución –ocurrida entre 1869 y 1871– se vinculó con diversos sectores de la población mestiza y criolla en el marco de las disputas políticas nacionales entre representantes de los bandos liberal y conservador, así como entre diversas facciones regionales.

Estas rebeliones fueron, por un lado, expresiones del descontento de la población indígena rural debido al creciente empeoramiento de sus condiciones de vida. Por otro lado, ponen de relieve las formas en que la población rural indígena de la época concebía los conceptos de nación y ciudadanía, los mismos que habían sido ampliamente difundidos por protagonistas criollos y mestizos a nivel del Estado-nación. Los rebeldes indígenas de Huancané exigían a las autoridades estatales “respeto a los derechos” de la población indígena, principalmente el reconocimiento oficial de la tradición legal indígena por parte del Estado. El mestizo Juan Bustamante, quien era quechuahablante y afirmaba descender de Tupac Amaru, fungió como intercesor de los intereses indígenas frente a las autoridades estatales (McEvoy Carreras 1999: 95). El objetivo fundamental de las demandas era asegurar el control de las comunidades indígenas sobre el cobro de impuestos y sobre la elección de las autoridades políticas. Al mismo tiempo, los rebeldes reclamaban su estatus como “ciudadanos” y miembros de la “nación peruana”, a la cual definían como una “asociación política de todos los peruanos” (McEvoy Carreras 1999: 95). Como respuesta a las revueltas en Huancané, el Parlamento Nacional en Lima dispuso en 1867 la supresión del entonces vigente *impuesto extraordinario* de la población indígena (McEvoy Carreras 1999: 99-106; Thurner 1997: 99-136).

Respecto al debate parlamentario, resulta ciertamente de interés el hecho de que varios diputados liberales también apoyasen una tributación aparte para la población indígena, por ver en ella (en el marco de una federalización general del sistema fiscal) la mejor posibilidad para librar a la población indígena de la arbitrariedad propia de la política

paternalista del Estado central, así como para garantizar a dicha comunidad una vía financiera legal de acceso a los servicios públicos (educación, infraestructura, derecho al voto).

Esta concepción política en cuanto a la relación entre el Estado-nación y las comunidades indígenas fue defendida a su vez por los indígenas que participaron en la rebelión de Atusparia (Huaylas) en 1885. Dichos indígenas exigían ser reconocidos por el gobierno nacional y las instituciones públicas locales como “republicanos indígenas del estado peruano”,¹⁰ cuyo fundamento debía consistir en una población indígena moderadamente fiscalizada y provista de derechos autónomos al interior del Estado-nación. Las diversas peticiones indígenas que siguieron a la rebelión entre los años 1886 y 1889 se basaban en este vínculo especial entre el Estado republicano y las comunidades indígenas, consistente en la equidad entre dar (protección estatal a las comunidades indígenas) y recibir (tributos y mano de obra indígenas para el Estado), y que derivaba de la práctica tradicional indígena de la reciprocidad.

En Bolivia también se puede encontrar en las rebeliones de la época una simultaneidad entre el reconocimiento de una nación boliviana que incluyese a todos los sectores de la población y la intención de retener la condición particular de las comunidades indígenas dentro del Estado-nación (Irurozqui 2000: 90). La rebelión indígena dirigida por Pablo Zárate Willka en el año 1899 resulta especialmente instructiva al respecto, dado que Willka planteó en ella un proyecto federal con el cual se pretendía proveer a las comunidades indígenas rurales de autonomía, equidad y respeto cultural dentro de la nación boliviana (Larson 2004: 231ss., 238).

Las investigaciones realizadas mencionan en ambos casos un renovado despertar del “nacionalismo inca”. No obstante, esta nueva referencia a la composición étnica y la organización política precoloniales de la región andina, que podemos identificar en las rebeliones de finales del siglo XIX, no debe ser entendida como un “sueño mesiánico” consistente en la reposición de la soberanía autónoma indígena. Dicha referencia servía más bien para fines de contraste con y rechazo de la hegemonía criolla al interior del sistema estatal republicano exis-

10 Larson (2004: 193); sobre la rebelión de Atusparia en general ver Turner (1997: 99-136).

tente (Platt 1987: 319ss.). En contra de esta última, el proyecto federal de Zárate Willkas –al igual que las rebeliones peruanas de aquella época– apuntaba a una mayor autonomía política de la población indígena dentro del Estado-nación, principalmente con respecto a la regulación de las finanzas y de la propiedad de tierras.

Finalmente, según las fuentes disponibles y el estado de investigación, la rebelión ecuatoriana de Daquilema en 1871 tuvo un impacto más bien local y una tendencia ideológicamente poco ligado al discurso liberal de la época. Este hecho se debe en primer lugar al entorno político conservador durante la presidencia de Gabriel García Moreno y su proyecto de una “modernidad católica” que trató de imponer en el país (Maiguashca 2005: 233-259). Además, las rebeliones indígenas en Bolivia y Perú se desarrollaron en un ámbito internacional, o sea la guerra del Pacífico, que hizo posible si no necesario alianzas “inter-étnicas” que conllevaron también un acercamiento más grande de los actores indígenas a los conceptos políticos que se discutieron a nivel nacional.

6. Conclusión

En el análisis de los objetivos políticos de las mayores rebeliones andinas a fines del siglo XIX, es posible diferenciar dos ramas “clásicas” de investigación.¹¹ En el pasado, las investigaciones más antiguas interpretaban dichas rebeliones principalmente como reacciones locales, defensivas y limitadas contra medidas gubernamentales concretas e incidentes de abusos por parte de las administraciones locales. Esta interpretación niega a dicha resistencia su carácter político. Frente a ello, otros investigadores han resaltado la existencia de tradiciones específicas de resistencia indígena, que articulaban un rechazo categórico contra el orden republicano neo-colonial sobre la base de un “neo-incaísmo”.

La investigación actual enfatiza, en general, el carácter altamente polifacético de las rebeliones indígenas desde fines del periodo colonial hasta la segunda mitad del siglo XIX. Asimismo, señala las peculiares habilidades de la población indígena para lidiar tanto con las ideas y los actores políticos de la monarquía española, como con las

11 Sobre la investigación de las rebeliones indígenas en la región andina a partir del siglo XVIII hasta inicios del siglo XX, ver Stern (1987b: 3-25).

repúblicas criollas que siguieron a ésta última, de forma tal que pudiesen conservar sus propias tradiciones e intereses dentro del sistema político dado.

Dichas habilidades se pusieron de manifiesto, por un lado, en la composición a menudo multi-étnica de las rebeliones –que estuvieron marcadas por alianzas entre la población indígena, mestiza y criolla; y por otro lado, en el complejo programa político del liderazgo indígena.

El enfoque local de muchas rebeliones indígenas de la época, estimado como apolítico por las investigaciones pasadas, figura como inminentemente político desde esta perspectiva, dado que proponía un modelo alternativo al de la nación de ciudadanos cultural y jurídicamente homogéneos propuesta por la mayoría poblacional criollo-mestiza. Dicho modelo defendía la relativa autonomía política de las comunidades indígenas sin negar la unidad del Estado-nación.¹²

Sin duda, las nociones indígenas respecto a la relación entre el Estado y las comunidades concebidas como aborígenes se refieren a la tradición paternalista-corporativa del concepto colonial de las *dos repúblicas*. Sin embargo, ante el trasfondo del debate actual sobre la definición e implementación de un Estado-nación multi-étnico en las tres repúblicas andinas, estas nociones tienen también un carácter moderno.¹³ Las negociaciones políticas actuales en relación con la representación y participación política de grupos étnicos en el Estado-nación, sobre todo en Ecuador y Bolivia, tuvieron su inicio en las movilizaciones sociales y políticas de las comunidades rurales indígenas durante las décadas de 1960 y 1970. La administración comunal autónoma, que incluye la preservación de determinadas tradiciones culturales, económicas y políticas, constituye hasta la fecha una aspiración central de los movimientos indígenas de la región y un desafío para el sistema estatal y la participación política.

12 En consecuencia, no se trataba de elegir entre una identidad como indígenas o como ciudadanos, como Marta Irurozqui opina (Irurozqui 2000: 99).

13 Sobre los movimientos indígenas del presente, ver Yashar et al. (2004); Warren/Jackson (2002).

Bibliografía

- Aken, Mark J. van (1981): "The Lingering Death of Indian Tribute in Ecuador". En: *Hispanic American Historical Review*, 61, 3, pp. 429-459.
- Albert, Bill (1983): *South America and the World Economy from Independence to 1930*. London/Basingstoke: Macmillan.
- Anderson, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Andrien, Kenneth J. (2001): *Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 193-232.
- Ayala Mora, Enrique (1994): *Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Buisson, Inge/Schottelius, Herbert (1980): *Die Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika, 1788-1826*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Büschges, Christian (2002): "Nationalismus ohne Nation? Spanien und das spanische Amerika im Zeitalter der Französischen Revolution". En: *Comparativ*, 12, 4, pp. 67-90.
- (2004): "Die Erfindung des Indianers. Kolonialherrschaft und ethnische Identität im spanischen Amerika". En: Beck, Thomas/Dos Santos Lopes Hanenberg, Mari- lia (eds.): *Barrieren und Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 82-97.
- (2007): "La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en la América Andina y Asia del Sur". En: Büschges, Christian/Bustos Lozano, Guillermo/Kaltmeier, Olaf (eds.): *Etnicidad y poder en los países andinos*. Quito: Corporación Editora Nacional, pp. 15-35.
- Büschges, Christian/Potthast, Barbara (2001): "Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat. Ethnisches Bewusstsein, soziale Identität und politischer Wandel in der Geschichte Lateinamerikas". En: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 52, 10, pp. 602-620.
- Deas, Malcolm (1985): "Venezuela, Colombia and Ecuador: the first Half-century of Independence". En: Bethell, Leslie (ed.): *Cambridge History of Latin America*, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, p. 516.
- Demélas, Marie-Danielle (1992): *L'invention politique. Bolivie, Equateur, Pérou au XIX^e siècle*. Paris: Ed. Recherche sur les Civilisations.
- Demélas-Bohy, Marie-Danielle (1995): "Modalidades y significación de elecciones generales en los pueblos andinos, 1813-1814". En: Annino, Antonio (ed.): *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. México, D.F.: FCE, pp. 291-313.
- English Martin, Cheryl (1996): "Indigeneous People". En: Schell Hoberman, Louisa/Migden Socolow, Susan (eds.): *The Countryside in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 196-203.
- Guerrero, Andrés (1990): *Curagas y tenientes políticos. La ley de costumbre y la ley del Estado: Otavalo 1830-1875*. Quito: El Conejo.

- Hobsbawm, Eric J. (1993): "Introducción". En: Hobsbawm, Eric J./Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Ibarra, Hernán (1993): "*Nos encontramos amenazados por todita la indiada*". *El levantamiento de Daquilema (Chimborazo, 1871)*. Quito: CEDIS.
- Irurozqui, Marta (1996): "Ebrios, vagos y analfabetos. El sufragio restringido en Bolivia, 1826-1952". En: *Revista de Indias*, LVI, 208, p. 724.
- (2000): "The Sound of the Potutos. Politicization and Indigenous Rebellions in Bolivia, 1826-1921". En: *Journal of Latin American Studies*, 32, 1, p. 90.
- Jackson, Robert H. (1999): *Race, Caste, and Status. Indians in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jacobsen, Nils (1997): "Liberalism and Indian Communities in Peru, 1821-1920". En: Jackson, Robert H. (ed.): *Liberals, the Church, and Indian Pasants. Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 123-170.
- King, James F. (1953): "The Colored Castes and American Representation". En: *Hispanic American Historical Review*, 33, 1, pp. 33-64.
- Langer, Erik D./Jackson, Robert H. (1997): "Liberalism and the Land Question in Bolivia, 1825-1920". En: *Liberals, the Church, and Indian Pasants. Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 171-192.
- Larson, Brooke (2004): *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Lynch, John (1986): *The Spanish American Revolutions 1808-1826*. New York: Norton.
- Maiguashca, Juan (2005): "El proyecto garciano de modernidad católica". En: Irurozqui, Marta (ed.): *La mirada esquiiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del estado y la ciudadanía en los Andes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 233-259.
- McEvoy Carreras, Carmen (1999): *Forjando la nación: ensayos de historia republicana*. Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú.
- Milhou, Alain (1994): "Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492-1609)". En: Bernecker, Walther L. et al. (eds.): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Vol. 1: *Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760*. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 274-296.
- Mörner, Magnus (1994): "Die sozialen Strukturen im Wandel". En: Bernecker, Walther L. et al. (eds.): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*. Vol. 1: *Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760*. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 454-504.
- Morales, Waltraud Q. (2003): *A Brief History of Bolivia*. New York: Facts On File.
- Morelli, Federica (2001): "Un sincretismo político. Representación, política y sociedad indígena durante el primer liberalismo hispanoamericano, el caso de la Audiencia de Quito". En: Krüggeler, Thomas/Mücke, Ulrich (eds.): *Muchas Hispanoamérica: antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 151-165.

- Mücke, Ulrich (1998): *Das Indianerbild des peruanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert*. Hamburg: LIT.
- (2007): *Gegen Aufklärung und Revolution. Die Entstehung konservativen Denkens in der iberischen Welt (1770-1840)*. Köln/Wien: Böhlau.
- Muratorio, Blanca (ed.) (1994): *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglo XIX y XX*. Quito: FLACSO Ecuador.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (1985): *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*. Köln: Böhlau.
- Pagden, Anthony (1987): "Identity Formation in Spanish America". En: Canny, Nicolas/Pagden, Anthony (eds.): *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, pp. 65-80.
- Peralta, Víctor (1997): "Comunidades, Hacendados y burócratas en el Cusco, Perú, 1826-1854". En: Reina, Leticia (ed.): *La Reindianización de América, siglo XIX*. México, D.F.: CIESAS, p. 56.
- Platt, Tristan (1987): "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1990: Roots of Rebellion on 19th-Century Chayanta (Potosi)". En: Stern, Steve J. (ed.): *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 280-320.
- Poole, Deborah (1997): *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.
- Quijada, Mónica (1994): "De la colonie à la république. Inclusion, exclusion et mémoire historique au Pérou". En: Guerra, François-Xavier (ed.): *Mémoires en devenir. Amérique Latine XVI^e-XX^e siècle*. Bordeaux: Maison des pays ibériques, pp. 177-191.
- Rodríguez, Jaime E. (2006): *La revolución política durante la época de la independencia. El Reino de Quito 1808-1822*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 103-123.
- Salazar, Ernesto (1995): *Entre mitos y fábulas: el Ecuador aborigen*. Quito: Corporación Ed. Nacional.
- Stavig, Ward (1999): *The World of Tupac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Stern, Steve (ed.) (1987a): *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- (1987b): "New Approaches to the study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experiences". En: Stern, Steve (ed.): *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 3-25.
- Timmermann, Andreas (2007): *Die "gemäßigte Monarchie" in der Verfassung von Cádiz (1812) und das frühe liberale Verfassungsdenken in Spanien*. Münster: Aschendorff.
- Turner, Mark (1997): *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham/London: Duke University Press.

- Warren, Kay B./Jackson, Jean E. (eds.) (2002): *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Williams, Derek (2003): "Popular Liberalism and Indian Servitude: The Making and Unmaking of Ecuador's Antilandlord State, 1845-1868". En: *Hispanic American Historical Review*, 83, 4, pp. 697-733.
- Yashar, Deborah et al. (2004): *Citizenship and Ethnic Politics in Latin America, United Nations Development Programme*. Human Development Report Office, Background paper 2004/16 (<www.hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2004/papers/hdr2004_deborah_yashar.pdf>; 10.07.2008).

Marta Irurozqui

Herencias escamoteadas.

**Una reflexión sobre los procesos de politización y
de incorporación nacional de la población indígena,
siglo XIX¹**

Las decisiones políticas tomadas por el gobierno de Evo Morales, líder del Movimiento al Socialismo (MAS), no sólo revelan que los problemas de disgregación social y de cohesión interna se perciben vinculados con los temas cultural y étnico, sino que también han reabierto la discusión en torno al papel desempeñado por la población englobada bajo las categorías india/indígena/originaria en la construcción nacional boliviana. Dado el clima de polarización política que por motivos de índole diversa vive el país, hasta el momento el tema se ha manejado públicamente en clave revanchista, xenófoba y maniquea con la consiguiente sublimación del discurso acerca de que este colectivo ha sido marginado sistemáticamente del mundo político. Tal narrativa se sustenta a través tanto de subrayar el carácter excluyente de los proyectos nacionales bolivianos, como de defender una identidad inmutable india que los convierte en integrantes de una nación histórica ajena al Estado nacional existente.

En esta lectura de lo indígena convergen diversos ingredientes. Primero, se produce una extrapolación mecánica al pasado de preocupaciones, percepciones y prejuicios actuales, que está sustentada tanto en una lógica lineal y evolucionista de la Historia, como en un uso político de la misma para legitimar proyectos nacionalistas o étnico-nacionales (Quijada 2004: 9-23; García Jordán 2006: 24-25). Segundo, no sólo existe un enorme desconocimiento historiográfico sobre la acción india en los procesos de configuración nacional, sino que además se ignora que el vínculo indio/víctima en gran medida responde (al igual que sus otras facetas de “apolítico, premoderno, criminal o identitariamente inmutable”) a construcciones historiográficas elitistas

1 Proyectos de investigación I+D: HUM2006-01703/CISO y HUM2006-10136.

formalizadas en la segunda mitad del siglo XIX que han permeado, unas veces acrítica y otras interesadamente, las interpretaciones académicas de los siglos XX y XXI, las posiciones ideológicas y las acciones políticas consecuentes (Salmón 1997; Barragán 2000; Irurozqui 2008b). Frente a ello, en los últimos años, la revitalización y renovación historiográfica de lo político ha obligado a repensar el papel de esta población en la vida nacional. Si bien ello ha contribuido a debilitar el tópico de que el proyecto de Estado-nación boliviano fracasó debido al intento criollo-mestizo de constituir una nación a partir de la negación de los derechos del ciudadano moderno a la gran mayoría de la población, aún se mantienen inercias historiográficas. Éstas favorecen que, bajo el fácil peso de los binomios indio/pobreza, indio/exploatación e indio/marginación, se siga poniendo el acento en la capacidad excluyente o perversa de las instituciones republicanas, se insista en una identidad indígena monolítica o se ponga en duda su participación en la construcción nacional como agentes interesados en la misma por presuponerse que tal proceso había sido siempre contrario y perjudicial a la conservación de su identidad grupal y a su devenir histórico.

Ante esa narrativa dominante que, desde la culpa, el menosprecio o el oportunismo político, persiste en tratar al indígena como una víctima naturalizada, este texto quiere poner en valor su dimensión histórica de sujeto político. En ningún caso se trata de atenuar las marginaciones y sinsabores de las que ha sido objeto, sino de insistir, desde la complejidad y ambigüedades que conlleva toda categoría identitaria, en que éstas se sustentan en factores múltiples y, en ocasiones, contradictorios que no sólo no impidieron a esta población formar parte activa de la construcción nacional boliviana, sino que la forzaron a hacerlo. De ahí que el propósito de este texto sea incidir en su centralidad en lo relativo a la definición gubernamental a partir de la discusión de dos tópicos: la exclusión absoluta de los indios de la sociedad y el desinterés de éstos en insertarse en la nación e influir en el desarrollo de políticas públicas. Tales prejuicios serán cuestionados mediante una exposición sobre el modo en que a lo largo del siglo XIX fue entendida la ciudadanía, sobre la manera en que ésta debía ser adquirida por la población y sobre las soluciones indígenas al respecto.

1. Precisiones conceptuales²

Por razones de espacio es imprescindible advertir al lector que la interpretación que se ofrece sobre el proceso de politización nacional indígena se sustenta en una serie de reflexiones teóricas sobre la ciudadanía desarrolladas en otros trabajos, tendentes a desentrañar equívocos epistemológicos y a subrayar su naturaleza historizable como concepto: primero, la tamización de la vocación igualitaria y universalista de la ciudadanía; segundo, el cuestionamiento de su reducción nominal al voto; y, tercero, la insistencia en la naturaleza no necesariamente excluyente del sufragio censitario a causa de dos variables interactivas —el carácter redistributivo y de enraizamiento socioterritorial de la vecindad y un contexto estatal de fe ilimitada en las capacidades liberadoras y transformadoras de las instituciones. A ello se suma la aseveración de que fuera del Estado resultaba precaria la posibilidad política y social del disfrute de la ciudadanía por parte de la población.

En consonancia con lo mencionado, la ciudadanía se entiende como una práctica y como un estatus. Por un lado, denota una forma de participación activa en los asuntos públicos; por otro, implica una relación de pertenencia individual con una determinada comunidad política, convirtiéndose, así, en un principio constitutivo propio de cada comunidad política que determina quién constituye ésta, quién pertenece a la misma y quién no. La ciudadanía es, por tanto, mucho más que un estatus formal jurídicamente establecido: es la cualidad de un miembro de la comunidad política, pero también es un vínculo de identidad y sobre todo, un título de poder que genera existencia social. De lo anterior se desprende que la ciudadanía no es un principio universalista, sino diferenciador. Funciona como un factor discriminatorio de inclusión/exclusión y, a su vez, como un dispositivo corporativista, combinación de los “privilegios que un individuo posee” y de su dependencia comunitaria. Y esto no significa que la ciudadanía se forje para sostener, desde lo jurídico, formas variadas de desigualdad de clase y de etnia, sino que su carácter integrador es cuestionable dada su naturaleza comunitaria. Recoge principios y exigencias universales que, sin embargo, se aplican en un ámbito concreto y en con-

2 Este apartado sintetiza los argumentos expresados en Irurozqui (2005a; 2005b; 2008a).

diciones particulares. Es decir, la ciudadanía es también un instrumento de exclusión. Al estar definida como pertenencia a una comunidad, tal condición conlleva excluir hacia fuera y proteger con privilegios hacia dentro, siendo más fuerte esa tendencia cuanto mayor y más exigente sea el componente identitario.

De lo anterior se desprenden tres afirmaciones. Primera, fue esa naturaleza excluyente la que históricamente dio valor social a la ciudadanía y la que la convirtió en un objeto de deseo social. Segunda, la obtención de la ciudadanía exigió acciones públicas y políticas por parte de quienes la deseaban, siendo el ejercicio de la ciudadanía el creador de ciudadanos. Y, tercera, la ciudadanía no pudo crecer y adquirir prestancia pública y política sin su constante demanda. Tal actitud estuvo favorecida por el hecho de que el ocasional incumplimiento de lo normativo por parte del Estado o la sociedad no impidió su permanencia como referente fundamental para iniciar desde él cualquier proceso de reconquista legal. Las tres afirmaciones muestran que la ciudadanía posee un triple movimiento: exclusión-acción-inclusión. La exclusión no puede eliminarse como tendencia porque está implícita en el principio de comunidad, pero puede combatirse, corregirse y transformarse mediante la acción individual y colectiva dando lugar a un proceso inclusivo nunca inconcluso que provoca una revisión constante de la naturaleza de la igualdad entre más de dos sujetos. Ello obliga a recordar el carácter contingente de la ciudadanía y a interpretarla como un producto histórico de luchas políticas y públicas, en vez de asumirla como algo *graciosamente* otorgado producto de un progreso lineal y teleológico. En consecuencia, la noción de ciudadanía remite a un estado social de aceptación y reconocimiento públicos y de integración territorial que en tanto práctica implicaba una constante iniciativa particular de intervención, participación y gestión de lo público. Tales actos se ejercitaban tanto bajo el amparo de las leyes, como mediante la vulneración de las mismas, ya que el quiebre de la exclusión mediante la acción provenía de una combinación de las medidas institucionales con las iniciativas sociales de carácter subversivo.

La mencionada doble condición de estatus y de práctica política de la ciudadanía incidió en el modo en que históricamente fueron interactuando los dos componentes jurídico-formales de esta institución: los deberes y derechos legalmente reconocidos de la población de un Estado nacional. El dominio de los primeros dio lugar a la *ciudadanía*

cívica, constituida por sujetos colectivamente comprometidos con su medio, cuyos derechos procedían del libre e individual ejercicio de las obligaciones comunitarias; mientras que el peso de los segundos constituyó a la *ciudadanía civil*, integrada por consumidores o detentadores exclusivos de derechos, quienes para su disfrute no estaban obligados al cumplimiento de “cargas” colectivas o a la demostración de méritos comunitarios. ¿Cómo afectó esa variación ciudadana a los indígenas? Como argumento central se sostendrá que, al contrario de lo planteado por una concepción evolucionista de la historia, la población indígena vio formalmente –no legalmente– mermado el reconocimiento de sus capacidades públicas a medida que avanzaba el siglo XIX. Esa pérdida gradual de entidad ciudadana, en vez de silenciarla, la obligó a apelar a las narrativas republicana, liberal y democrática para recuperar espacios de actuación, siendo tal acción la que propició su compromiso e ingerencia en la construcción nacional. En consecuencia, el proceso de ciudadanización y desc ciudadanización experimentado por los indígenas se aborda a través del estudio de los procedimientos cívicos empleados por los indios para reivindicar su adscripción a la categoría de ciudadano. A lo largo del siglo XIX, ésta se materializó mediante su autoidentificación progresiva como sujetos patriotas y nacionalmente productivos: trabajadores, contribuyentes y soldados de milicias. Entendieron que el ejercicio de tales figuras les proporcionaría no sólo dignificación y existencia sociales, sino también escenarios para reinventarse como servidores del Estado, posibilitándoles ello la conversión de sus demandas grupales y locales en nacionalmente legítimas. Aunque no se va a desarrollar aquí, es preciso indicar que a partir de la década de 1880 y, sobre todo, de la de 1900 el progresivo agotamiento de las funciones mencionadas como formas de revitalización pública les llevaría a intensificar las acciones políticas ligadas a los partidos políticos y a las contiendas electorales.

2. Los patriotas generan riqueza: trabajadores y contribuyentes³

Como hasta la revolución de 1952 en Bolivia estuvo vigente con escasas modificaciones coyunturales el sufragio censitario, fue precisamente la hegemonía de la *ciudadanía cívica* o la *ciudadanía civil* lo

3 Este apartado sintetiza los argumentos expresados en Irurozqui (2000: 366-410; 2006a: 32-55).

que marcó la interpretación práctica y local de la normativa legal y, por tanto, la que definió el diseño ideal del ciudadano y la que justificó lo que podía ser y hacer el gobierno, la ley y la sociedad en general. Así, mientras estuvo en vigencia el componente cívico de la ciudadanía, la adquisición del estatus de ciudadano no implicó ni requirió necesariamente segregaciones étnicas, de riqueza o de preeminencia social. Mientras el peso de lo local en la identificación del ciudadano relativizaba la dimensión de esas exigencias, cualquier acto de valor comunitario y patriótico poseía capacidad de redención ciudadana. Ello tornaba a la ciudadanía en una conquista individual a la que podían aspirar todos los sujetos que estuviesen dispuestos al sacrificio de sus ambiciones personales por el bien público. Tal comportamiento debía ser públicamente demostrado, ya que su exhibición sintetizaba el compromiso de un individuo con la patria. Convertida en un premio a la cooperación nacional, la ciudadanía hacía, en consecuencia, referencia a una comunidad unitaria definida por una tradición y experiencia comunes. Éstas no se concebían necesariamente como preexistentes, sino que podían adquirirse a través de comportamientos productivos o de actos bélicos. De ahí que a lo largo del siglo XIX cobraran importancia como fuente de dignificación ciudadanas tres figuras públicas: trabajador, contribuyente y soldado de milicias. Si bien éstas no adquirieron la misma relevancia a la vez, sí compartieron el principio de que para poder actuar a favor del engrandecimiento nacional era imprescindible que sus detentadores tuvieran conocimiento de lo público y posibilidad de modificarlo. Y esto quedaba asegurado a través de la capacidad de saber leer y escribir. ¿Qué se estableció al respecto?⁴

Si las Cortes de Cádiz concedieron a los indígenas el pleno estatuto de ciudadanía sin despojarlos de sus privilegios legales relativos a la posesión de tierras en régimen de comunidad, la Constitución Boliviana de 1826 revocó el sufragio universal masculino, dictaminándose que la ciudadanía sólo podían ejercerla los varones mayores de edad, alfabetos, con propiedad o renta no adquirida en calidad de domésti-

4 Las referencias documentales utilizadas acerca del criterio de saber leer y escribir en *Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1826*. La Paz, Imp. y Lit. Boliviana Hugo Hartman y Cia. (1917): 418-420, 444-446, 451-452, 469, 447; los periódicos *El Cóndor* (1826-1829) y *El Iris* (1829-1838); Alcides D'Orbigny (1958): *Viajes por Bolivia*. Tomo I. La Paz: Ministerio de Educación/Bellas Artes.

cos. ¿Cómo afectó esa medida a la población india? Cuando la Asamblea Constituyente de 1826 abordó el tema de la exigencia constitucional de saber leer y escribir, hubo diputados que apelaron a ese requisito para impedir el voto indígena bajo el argumento de que, como la soberanía en los gobiernos representativos no debía ejercerla todo el pueblo sino los que tuvieran “las luces suficientes para hacer su felicidad”, su naturaleza iletrada les hacía estar a merced de cualquier influencia y seducción externas. Sin embargo, la mayoría de los miembros de la Asamblea estuvo en desacuerdo con su exclusión. Los argumentos que esgrimieron fueron tres. Primero, esta población ya había gozado del derecho al voto durante el gobierno constitucional español, luego impedirles su disfrute “podía acarrear mil males” al llevarles a comparar esa situación con la que iban a encontrarse “bajo un gobierno libre”. Segundo, aunque la influencia social de los poderosos era inevitable, los indios, pese a su falta de ilustración, ya habían actuado con discernimiento, no sólo al levantarse en masa contra los españoles, sino también porque los actuales diputados habían sido electos “por los que lo fueron por esos hombres a quienes llaman enteramente estúpidos”. Y, tercero, en el país había “infinidad de propietarios y de otros hombres de aptitudes” que eran analfabetos, de manera que si sólo la cuarta parte de los bolivianos sabía leer y escribir, iba a establecerse a una aristocracia del Estado, lo que sería contrario al principio de que la soberanía residía en el pueblo. Si éste lo componían todos los bolivianos, “siendo indígenas cuanto menos las dos terceras partes de estos” y siendo éstos “dueños del país y más naturales que los blancos”, su exclusión no sólo sería contraria a la voluntad general sino que “extinguiría el principio motor de la prosperidad pública, que es el amor de la patria, pues que los indígenas no podrían amar a una patria que los desconoce”.

La discusión entre los diputados evidenció que la exigencia de saber leer y escribir no estaba dirigida a los indios, con el objetivo de castigarlos o de “contraerlos”, sino a todos los bolivianos iletrados. Con el convencimiento de que si esta población no participaba en todos los bienes de la sociedad, el pacto social respecto a ella sería nulo y de ningún valor, quedando la mayor parte del país sin representación, se acordó que “no era gracia sino justicia la que se haría a los indígenas y demás clases que se hallan en el mismo caso concediéndoles la ciudadanía”. De ahí que se acordara posponer la exigencia del

requisito de saber leer y escribir a la década de 1830. Como el descuido educativo de la época colonial no podía mantenerse bajo un régimen representativo, las instituciones estatales debían insuflar el espíritu público entre la población mediante el desarrollo de la instrucción pública. Pero la reducción del alto porcentaje de iletrados también dependía del esfuerzo personal. Si la extensión de la educación era responsabilidad del Estado, los bolivianos tenían que demostrar interés en su adquisición porque con ello probaban su voluntad de contribuir al bien general. En este sentido, el requisito de saber leer y escribir no buscaba discriminar entre “indígenas, blancos o negros”, sino obligar a los bolivianos a tomar conciencia de su responsabilidad nacional. Ésta abarcaba tanto una exigencia al Estado de dignificar a la población dotándola de los conocimientos o medios necesarios, como una autoexigencia personal de aprender lo imprescindible para tener juicio propio y evitar influencias externas.

Establecido que ser letrado se asumía como un derecho que era obligatorio exigir y ejercer, ¿cómo demostraba un individuo su amor y compromisos patrióticos?⁵ De cara al proceso de institucionalización

5 Las referencias documentales a los temas de “trabajo y tributación” pertenecen a *Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1826*. La Paz, Imp. y Lit. Boliviana Hugo Hartman y Cia. (1917: 418, 448-453); *El Cóndor*. Sucre, 10 de enero de 1828; 2 y 23 de febrero de 1826; 22 de marzo de 1826; 8 y 16 de marzo; 17, 18 y 24 de mayo; 27 de septiembre y 5 de octubre de 1827; *El Iris*. La Paz, 8 y 15 de agosto de 1829; 23 de marzo de 1830; 8 de mayo de 1830; 21 de agosto de 1830; 30 enero de 1831; 5 de febrero de 1832; 15 de abril de 1832; 13 y 20 de mayo de 1832; 24 de junio de 1832; 14 de julio de 1833; 23 de febrero de 1834; 2 y 9 de marzo de 1834; 10 de agosto de 1834; 7 de diciembre de 1834; 27 de diciembre de 1837; 8, 9 y 14 de enero de 1838; 4 de marzo de 1838; *Colección oficial de leyes, decretos, órdenes, resoluciones, etc. que han sido expedidos para el régimen de la República de Bolivia*. Tomos II, III, IV y V. La Paz de Ayacucho: Imp. del Colegio de Artes, 1832-1838, T. II, p. 33, T. III, pp. 125, 136-137, T. IV, pp. 251-253, T. V, pp. 249-250; *Colección Oficial de Leyes, decretos, órdenes de la República boliviana, años 1825-1826*. La Paz: Imp. Artística, 1926: 102, 127; *Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana. Impresa de orden del gobierno supremo con anotaciones y dos índices. Tomo V, Que comprende el año de 1838*. Sucre, Imp. de López, 1857: 89-90; 379-382; Colección Oficial. Nueva Serie, I, p. 125; Daniel F. O’Leary (1919): *Cartas de Sucre al libertador (1827-1830)*. Tomo II y último. Madrid: Ed. La América, pp. 111, 191; *Bosquejo del estado en que se halla la riqueza nacional de Bolivia con sus resultados, presentado al examen de la nación por un aldeano hijo de ella. Año de 1830* (edición coordinada por Ana María Lema et al.). La Paz: Plural-UMSA, 1994, pp. 61-62. José María Dalence (1975):

del Estado y a la generación de riqueza nacional resultaba imperioso, por un lado, sanear la hacienda pública y lograr la estabilidad financiera, y, por otro, crear crédito industrial a través de la modernización del agro. Tal prioridad explicaba por qué mientras el requisito de saber leer y escribir fue manejado por la Asamblea en clave de flexibilidad, no pudiese ocurrir lo mismo respecto a que no tener “industria o profesión”. Esa condición se consideró contraria al mantenimiento del orden y la tranquilidad públicos. Sin “industria ni ejercicio” era imposible que un individuo profesase amor a las instituciones, respeto a las autoridades o deseos por el bien de sus conciudadanos. En consecuencia, la manera de distinguir a “los hombres que sólo mirasen la causa pública” de los que no lo hacían residía en el trabajo, en las propiedades o en las rentas consecuentes. Si el gobierno debía instruir a los ciudadanos “en las verdaderas virtudes sociales”, éstos, en tanto miembros de una sociedad, debían contribuir con bienes físicos, industriales o intelectuales para originar la riqueza común. Tal intercambio definía la actividad laboral como un acto de consagración al servicio de la patria y, por tanto, la identificaba como una vía de adquisición de la ciudadanía. Frente a esta concepción, ¿de qué modo los indios servían y eran útiles a la nación y cómo demostraban su espíritu de industria para ser asumidos como patriotas?

La respuesta inicial a este interrogante aludía fundamentalmente en el trabajo agrícola y ganadero. Respecto a él, en opinión de los asamblearios la población india estaba expuesta a dos males: primero, un mundo rural atrasado resultado de la desidia histórica colonial y de la guerra; y, segundo, un posible destino de vagancia y ociosidad debido a la ignorancia técnica y a los malos hábitos. Para resolver esa situación resultaba imprescindible “un impulso animador y benéfico” procedente de la acción moralizadora del Estado. Si la riqueza nacional equivalía a la prosperidad pública y ésta dependía de la población, había que lograr que ésta adquiriera los medios necesarios para tornarse instruida e industriosa. Pero para que el Estado pudiera estimular y ayudar a los indígenas a aprovechar sus tierras era básico que dispu-

Bosquejo Estadístico de Bolivia. La Paz: UMSA, pp. 313-323; Ramón Sotomayor Valdés (1874): *Estudio histórico de Bolivia bajo la administración de general D. José María de Achá con una introducción que contiene el compendio de la guerra de independencia y de los gobiernos de dicha República hasta 1861*. Santiago: Imp. Andrés Bello, pp. 17-18.

siera de recursos públicos. Como uno de los modos de obtenerlos era la recaudación hacendística, ésta adquirió un papel central en la definición de la ciudadanía. La necesidad de ingresos estables conllevó que, tras el fracaso del gobierno de José Antonio de Sucre (1826-1829) en crear una contribución directa única, Andrés de Santa Cruz (1829-1839) restituyera el tributo indígena abolido por las Cortes de Cádiz, convirtiéndose éste en la fuente más estable de financiación estatal (Sánchez-Albornoz 1986: 190-199; Lofstrom 1983; Platt 1982; 1986; Millington 1995).

El tributo indígena colocó a los indios en una posición central en la consolidación nacional del Estado en su calidad de benefactores del mismo. Ello favoreció dos fenómenos interrelacionados de reafirmación: grupal y estatal. Respecto a la primera, dado que los indígenas constituían uno de los colectivos que más necesitaban aprovecharse de la capacidad redentora del Estado, el que ellos fueran los pagadores del tributo les convertía en merecedores legítimos de las bondades de éste. De ello resultó la aplicación del principio de reciprocidad de derechos y deberes según el que si había la obligación de dar y de servir más, había también el derecho de pedir y reclamar más. Por tanto, ya que “los ciudadanos más pobres y laboriosos” del país, como eran los indígenas en su calidad de comunarios, de colonos de fincas o de forasteros sin tierras, pagaban sus contribuciones, debía desarraigarse de la sociedad la idea de que tributar era contrario al ciudadano libre. Como los que tributaban contribuían “al fondo público para las atenciones y gastos de la nación”, tal acto les convertía en hombres necesarios y virtuosos, “verdaderos ciudadanos útiles al Estado”. Pero como eran percibidos “por sus útiles ocupaciones, por su condición miserable y por su falta de ilustración” necesitados de guía, tal reconocimiento ciudadano fue establecido en términos de protección. De ahí que con el objetivo de restablecer a los indios “su dignidad como ciudadanos” no sólo se emitieran decretos tendentes a impedir su trabajo gratuito, a asegurarles la propiedad de la tierra o garantizarles que sus intereses comunes estuviesen representados por medio de apoderados nombrados por ellos, sino que también se reestableciera en 1837 del Ministerio del Protector de Indígenas, derogado el 7 de julio de 1838 por no responder a las expectativas gubernamentales. Tales medidas fueron interpretadas como un apoyo extralocal que asegurase a

las comunidades indias el disfrute de sus posesiones territoriales y de las ventajas jurisdiccionales que conllevaban.

Esto resultaba en cierta forma acuciante debido a la supresión de los ayuntamientos constitucionales llevada a cabo por el gobierno de Sucre. La reducción de sus funciones a las de ornato y policía y la consiguiente pérdida de competencias, como las de crear impuestos municipales, impartir justicia o, incluso, marcar actividades colectivas, implicó que la población afectada buscara que el Estado les proporcionara otro tipo de régimen autonómico. Éste consistió en un reconocimiento legal de prácticas territoriales de ejercicio del poder a través de la preservación de sus terrenos y de rescatar las comunidades indígenas como instituciones corporativas que se mantenían como tales debido a la indefensión de sus miembros. A cambio, tal restitución territorial confirmaría la creación de un entramado social de coerción encaminado al disciplinamiento de las fuerzas locales en términos de lealtad. Por ello, tal política protectora no resultaba contraria a los principios liberales de desarraigo de todo corporativismo de antiguo régimen, sino que se insertaba en la lógica de que el Estado debía propiciar y garantizar la adquisición entre los bolivianos de las condiciones morales y materiales que les redimieran del pasado colonial y les tornara sujetos amantes del progreso y orden del país, de las leyes, de la buena moral y de la civilización.

Respecto a la reafirmación estatal, tras los desórdenes de la guerra, la red de recaudación pudo reconstruirse con relativa eficacia gracias a la autonomía *de facto* de los tesoros departamentales, cuya capacidad de gasto, empezando por el pago de sus propios haberes, dependía directamente de lo que ellos mismos recaudasen. Si bien este control de las autoridades locales del medio rural garantizaba el enriquecimiento del Estado, también hacía peligrar su acción de reconquista territorial y jurisdiccional, por lo que éste necesitaba tanto mantener algún nexo directo con las entidades que originaban la riqueza, como asegurarse que siguieran produciendo dicho bien. Ello se tradujo en dos acciones básicas. Por un lado, el Estado para poder reconstruir el tributo indígena debió renovar las exenciones y los privilegios gozados por los tributarios en la época colonial y también exonerarlos de otros impuestos –alcabala– y del servicio militar. Por otro, el Estado para aumentar la recaudación necesitaba que dicha población hiciera más productivos sus terrenos y dinamizase el mercado con la comer-

cialización de parte de sus cosechas, por lo que requería ampliar el número de tributarios mediante nuevos repartos de tierra, resolver el problema de la población rural que se “desincribía” de su comunidad originaria para escapar del control fiscal, empadronar a los contribuyentes y evitar la venta de los terrenos. El resultado inmediato de tales acciones fue que el fortalecimiento de la capacidad económica del Estado conlleva el fortalecimiento de las comunidades. En la medida en que el Estado no era autónomo en sus ingresos estaba obligado a pactos fiscales con la sociedad civil, con lo que la contribución aseguraba a la población indígena que éste estuviese de alguna forma bajo su control. Por tanto, la reivindicación india de sus privilegios y propiedades fue potenciada y propiciada por el poder central siempre que ello reafirmase la autoridad gubernamental y la eficacia de las instituciones del Estado en adquirir presencia territorial y en rearticular una administración nacional.

En vista de lo anterior, aunque este intercambio podría entenderse como la prolongación de la dualidad fiscal entre españoles e indios, el mantenimiento del tributo no supuso un mero retorno al pasado. Fue el medio a través del que el Estado encontró una vía de financiamiento que lo fortaleciera para poder cumplir con su papel de ente benefactor de la sociedad a la que debía dignificar mediante su acción pedagógica. Sin fondos en el Tesoro Público resultaba imposible la construcción de una nueva sociedad. Como las circunstancias habían hecho que los indígenas fueran los proveedores del Estado a través de realizar un servicio estatal llamado tributo, éste actuó como su protector no sólo por asumirlos como ciudadanos productivos, sino también porque al desempeñar tal papel aseguraban que el Estado pudiera ejercer su objetivo de vertebrador nacional y de sanador institucional y, en consecuencia, legitimar su autoridad política y pública. Luego la protección del Estado expresada en facilitar a las comunidades la renovación de los derechos territoriales, no era un resabio colonial, sino una recompensa al patriotismo republicano indio. Y éstos no se aferraron a la memoria idealizada del “viejo Estado colonial”, sino que reivindicaron sus ventajas corporativas como ciudadanos útiles y laboriosos de la República.

3. Los patriotas mueren por Bolivia: ciudadanos armados⁶

A medida que el tributo perdió fuerza como elemento de legitimación ciudadana de la población indígena (Klein 1995; Mitre 1981), ésta se vio obligada a recurrir a otros componentes de la *ciudadanía cívica*, como el de soldado de milicias/civil armado, para demostrar que merecía el disfrute de la ciudadanía bajo las nociones de servicio y utilidad a la sociedad. Si en las primeras décadas de vida republicana, el problema de cómo sanear la hacienda pública y lograr la estabilidad financiera había convertido al tributo en un elemento central tanto del proceso de institucionalización del Estado como del de definición del indio como ciudadano, a finales de la década de 1850 la situación comenzó a variar. Mientras en un inicio el Estado debía actuar de motor transformador de la sociedad, en un segundo momento sólo debía programar una oferta de bienes y servicios útiles a tal fin y dejar que fuese esa sociedad la que dirigiera el bienestar y el beneficio de toda la comunidad. Como a mediados del siglo XIX Bolivia no había alcanzado las cotas de progreso esperadas tras la independencia, aquellos colectivos a los que se suponía que el Estado había otorgado mayores atenciones fueron culpados de entorpecer la mejora nacional. Dado que los indígenas habían mantenido privilegios coloniales en lo relativo a la tierra y a la jurisdicción sobre la misma a cambio de ser tributarios y de hacerse cargo de la modernización del agro, el hecho de que no se hubiera producido la revolución agraria esperada hizo que el dinero procedente del tributo dejase de verse como crédito industrial y que la estructura comunitaria se asumiese como una rémora arcaica que impedía la riqueza nacional. Ello provocó que el indio pasase de ser concebido como un trabajador productivo, generador de impuestos y de ganancia agrícola, a un individuo que debía ser incorporado humanitariamente a la sociedad civilizada desvinculándole de sus tradiciones y prácticas, ya que se había demostrado que la conservación de éstas atentaba contra el desarrollo del país. Como la mercantilización de las relaciones de autoridad y poder en nombre de construir una sociedad con “hombres libres e individuales” amenazaba el entramado comunitario y su estructura regional, hubo rechazo indígena a secundar las reformas agrarias. Tal actitud fue interpretada como procedente

6 Este apartado sintetiza los argumentos expresados en cuatro artículos: Irurozqui 2005a: 285-320; 2006a: 32-55; 2006b: 35-66.

de una colectividad precivilizada, ignorante y bárbara y, por tanto, reafirmada la oferta criolla de que había que transformar las formas de organización rurales para evitar el estancamiento económico. Así, en la década de 1860 se discutió sobre las formas, mecanismos y estrategias más eficaces para lograr la desaparición de las comunidades (Langer/Jackson 1990; Peralta/Irurozqui 2000).

Fue en este contexto donde la figura del indio soldado de milicias cobró importancia como categoría de revitalización ciudadana. Esto sucedió tanto porque los indígenas habían incorporado las claves de utilidad de la ciudadanía y se reinventaban una función de servicio a la sociedad, como porque las reformas agrarias amenazaban con minar la estrategia de institucionalización del Estado en el medio local. Si en las primeras décadas republicanas los indios ayudaban a reforzar la autoridad del Estado mediante el trabajo agrícola/minero y el tributo, en la segunda mitad del siglo XIX lo hicieron mediante su conversión en fuerzas auxiliares en conflictos civiles que les permitían ejercer de patriotas. Ya que el pago del tributo les exoneraba de ser enganchados como soldados de línea, actuaron en calidad de soldados de milicias, categoría vinculada en tiempos coloniales a la vecindad y síntesis del “ciudadano en armas” defensor de la libertad de la República. Ello no sólo les permitía gozar de los derechos electorales aunque estuviesen de servicio –algo que no ocurría por ley con los soldados de enganche o asalariados–, sino que les confirmaba como detentadores de un deber que se concebía también como un privilegio que honraba a su titular. Este ejercicio de la violencia manifestado en términos de utilidad y cooperación a favor de la patria no sólo constituía en sí mismo una muestra de lealtad nacional, sino que adquiría un grado mayor de importancia nacional en la medida en que posibilitaba un objetivo institucional: la “domesticación” de los poderes locales y la rearticulación de una administración nacional.

Además de las montoneras indígenas en tiempos de los presidentes Isidoro Belzu y José María Linares (Calderón Jemio 1993; Schelchkov 2007), un ejemplo de lo anterior lo materializó la población aymara del altiplano paceño gracias a su participación en la guerra civil de 1870⁷ en calidad de ejército auxiliar de las fuerzas encabezadas por

7 La documentación referente a los acontecimientos de 1870-1871 pertenece en su mayoría a Archivo de La Paz/CN. Expedientes Judiciales 1854/1898, ff. 1-230.

Agustín Morales (1871-1872) contra el presidente Mariano Melgarejo (1866-1870). Su conversión en nacionales armados obedecía al doble propósito de, por un lado, conservar las tierras de comunidad y de restaurar un poder jurisdiccional sobre las mismas en clave republicana y, por otro, transmutar una identidad colectiva vilipendiada, como era la de *indiada*, por otra que resumiese los nuevos valores nacionales. Tal pretensión recibió el beneplácito de los revolucionarios por dos razones.

Respecto a la primera, éstos opinaban que la participación india en el conflicto no sólo les posibilitaría la recuperación de sus propiedades, sino que la restitución de su medio de vida —la tierra— les daría de nuevo la oportunidad de conformarse en individuos útiles a la nación porque contribuirían a su progreso material y porque cumplirían con el deber nacional de la salvación armada de la patria. Tal gesto, en la medida que suponía contribución a una causa nacional en términos de generosidad cooperativa, les brindaba una posibilidad de reincorporación pública mediante su redignificación identitaria. Ésta consistía en volver a adquirir una perdida imagen grupal compatible con la unidad nacional que contradijese su fundamentalismo comunitario y que combatiese la heterogeneidad étnica que limitaba su absorción nacional. A cambio de no permanecer indiferentes a la defensa de la democracia y de asumir a la misma como un deber patriótico ante el que sería válido cualquier sacrificio —donaciones tributarias y de víveres y “hacer la guerra sin tregua al enemigo”— obtendrían una liberación definitiva de los resabios coloniales que les impedían obtener el refrendo social de su estatus legal como ciudadanos. En este sentido, los actos bélicos indígenas expresaban una voluntad de homogeneización cultural basada en la cohesión social de sus integrantes. Ésta quedaba manifiesta en la asunción por parte de los combatientes de una causa diferente a la propia y en una autoinmolación grupal al servicio de un proyecto general.

Respecto a la segunda razón, en su esfuerzo de penetrar y de reestructurar la administración de lo público local, el Estado requirió estratégicamente explicitar su preeminencia en el control de las poblaciones a través de una alianza con el mundo indígena, visto como fuerza organizada que le ayudase a equilibrar a su favor el ejercicio de la autoridad. Tal requerimiento coincidía con la necesidad de las comunidades de un apoyo extralocal que les evitase entrar en el ámbito

de control privado de los organismos locales y ser gobernadas como “cosa particular”. Por tanto, la reivindicación indígena de sus derechos y propiedades fue potenciada y propiciada por el poder central siempre que ello supusiese una demostración con éxito de la capacidad de injerencia y de arbitraje del Estado en el mundo local. En este sentido, los indígenas ganaron presencia pública no sólo por participar como ejército auxiliar en un conflicto que les permitió ejercer de patriotas, sino también por compartir el objetivo institucional de reforzar la potestad estatal en el medio rural.

Sin embargo, a partir de la década de 1880, aunque la ciudadanía siguió vinculada a la acción patriótica, este comportamiento ya no resultaba suficiente ni satisfactorio. Tras la derrota de la Guerra del Pacífico (1879-1883) y en un contexto internacional influenciado por el pensamiento de jerarquización racial legitimado por la ciencia de la época, el reconocimiento público comenzó a desvincularse del refrendo comunitario y de la contribución y los méritos locales, característicos de la *ciudadanía cívica*, para medirse en función de criterios de estricta adecuación a un modelo de comportamiento social asentado en la idea de progreso, propios de la *ciudadanía civil*. Este proceso se tradujo públicamente en un mayor esfuerzo gubernamental en exigir y garantizar un estricto cumplimiento de los requisitos ciudadanos, vinculándose los controles de reconocimiento público al criterio de civilización en términos de homogeneidad cultural. Ahora, el control en la determinación de si un sujeto era o no ciudadano ya no se situaba en la demostración por parte del aspirante de utilidad, cooperación y compromiso patrióticos, sino que radicaba en su grado de civilización o en su posibilidad de alcanzarla, siendo individuos ajenos a los que se querían *ciudadanizar* quienes debían estimarlo.

Esas variaciones tuvieron incidencia directa en el modo en que fue percibida socialmente la participación indígena en otra guerra civil, la Guerra Federal de 1899.⁸ En este caso el Partido Liberal se sub-

8 El material documental referente a los acontecimientos de 1899: Alberto Rodríguez Forest (1999): *Documentos para la Historia de la Guerra Civil 1898-1899*. Sucre, Gobierno Municipal de Sucre: ALP. *Proceso Mohoza (1901-194)*; Bautista Saavedra: *Defensa del abogado Bautista Saavedra pronunciada en la Audiencia del 12 de octubre de 1901*. La Paz: Tip. Artística Velarde, Aldazosa y C^a (1902); Bautista Saavedra (1903): “La criminalidad aymara en el proceso de Mohoza”. *El ayllu*. La Paz. Natalio Fernández Antezana (1905): *La hecatombe de Mohoza. La supuesta complicación del cura Jacinto Escobar y la comprobación*

levó contra el Partido Conservador en el gobierno y contó con la colaboración de parte de la población india del altiplano en calidad de ejército auxiliar (Condarco Morales 1983; Larson 2002; Mendieta 2007). Pero, aunque los rebeldes accedieron al poder gracias a la actuación de los indios, acabado el conflicto éstos en vez de ser recompensados por ello fueron objeto de un proceso de criminalización. Si en 1870 el ejercicio de la violencia armada había otorgado a este colectivo la posibilidad de transformar en nacionales sus peticiones corporativas, en 1899 sus exigencias nacionales se interpretaron como grupales y segregadoras. Aunque tras los acontecimientos de 1870 se sabe aún poco de los términos en los que se construyó la convivencia local en un contexto definido por el valor de la homogeneidad, a lo largo de las décadas de 1880 y 1890 la población indígena volvió a desdibujarse identitariamente como *la indiada*. Como esta categorización ponía en duda su compromiso nacional y, por tanto, la legitimidad de su acceso a la ciudadanía, el conflicto de 1899 constituyó otra oportunidad de redención nacional para este colectivo. Su actuación como ejército auxiliar de los liberales les ofreció una nueva ocasión para liberarse del bagaje arcaico que les impedía ser socialmente percibidos como agentes de progreso. De ahí que para demostrar ser merecedores de tal estatus recurrieran de nuevo a convertirse en soldados de milicias, ya que esa actividad les permitía hacer dos demostraciones públicas: por un lado, la exhibición de un esforzado sentimiento patriota y una disciplina cívica, síntesis de su compromiso con la patria; por otro, la reinención de su utilidad al Estado en calidad de articuladores locales a través de los municipios. Respecto a este segundo aspecto, no se olvide que a partir de la experiencia de la Constitución de Cádiz en el contexto independentista los indígenas habían considerado a estas entidades como una fórmula representativa capaz de conciliar lo liberal con sus demandas corporativas. Esa convicción, unida a la campaña proselitista liberal en el agro desarrollada desde de la década de 1880 y a la cercanía del municipalismo con los dictados federales, les hizo defender que la conservación de espacios y privilegios grupales no dependería del éxito de una hipotética rearticulación administrativa estatal, sino de que gestionaran tal proceso en tanto

miembros de municipios nacionales. Sin embargo, terminada la guerra no sólo no fueron reconocidos como “el pueblo armado”, sino que acusados de iniciar una “guerra de razas” se les condenó pública y judicialmente por traición a la patria. ¿En términos de ciudadanía, qué había cambiado?

Si en 1870 la ciudadanía se entendía como una conquista individual que requería esfuerzo y disciplina y a la que podían aspirar todos los sujetos que estuviesen dispuestos al sacrificio de sus ambiciones personales por el bien público, en 1899, en un contexto marcado por pérdidas territoriales y bajo la influencia de corrientes de pensamiento que jerarquizaban a la población en virtud de su origen étnico, el progreso nacional se interpretaba amenazado más que nunca por todo aquello que afectase la cohesión nacional. Ello provocó que dejase de confiarse en el poder benéfico de las instituciones republicanas y en la fuerza redentora del patriotismo para dignificar a la población. En su lugar se asentó la idea de que, a causa de taras ancestrales y de un determinado origen étnico, muchos habitantes de Bolivia resultaban refractarios a la civilización y, con ello, al progreso moral y material del país. De ahí que en 1899 el ejercicio de violencia revolucionaria tornase a los indios en traidores de la patria –condición legal de pérdida de ciudadanía–, en contraste con lo ocurrido en 1870-71 cuando los había convertido en patriotas. El detonante de esta inversión identitaria fue la masacre de Mohoza, en la que el 29 y 30 de febrero de 1899 ciento veinte integrantes del batallón liberal Pando, varios vecinos del pueblo y hacendados locales fueron victimados en esta localidad y en sus inmediaciones por un grupo de indios liderado por Lorenzo Ramírez, lugarteniente del jefe de ejército auxiliar indio Zarate Villca. Tal acto conmocionó a la opinión pública, no tanto por su violencia, sino porque los autores del mismo formaban parte de la fuerza indígena que cooperaba con los liberales.

Aunque a raíz de matanza el jefe liberal Manuel Pando trató de disminuir las competencias militares de sus aliados indios, su ayuda siguió siendo solicitada contra el enemigo y sólo después de terminada la guerra se tomaron medidas policiales, carcelarias y judiciales contra ellos. De nada sirvieron los esfuerzos por parte del líder indígena de mostrar que el triste y excepcional suceso de Mohoza no había impedido a los liberales ganar la guerra gracias al apoyo de sus efectivos. El resultado fue la anulación discursiva de los méritos bélicos que en

1870 habían otorgado a los indios reconocimiento nacional, de manera que el atentado contra el batallón liberal les hizo bolivianos indignos de participar en la construcción nacional. Los juicios de Mohoza y Peñas acaecidos entre 1901 y 1904 fueron un escenario donde no sólo se juzgó y condenó a los implicados en las matanzas, sino a la población aymara en su conjunto. Ésta quedó invalidada públicamente bajo la acusación de desarrollar iniciativas salvajes, brutales y sádicas contra el resto de los bolivianos, siendo tales actividades prueba tanto de su falta de civilización, como de su incapacidad congénita para adquirirla. Consecuencia del juicio y la condena de los implicados fue una desciudadanización discursiva de la población indígena basada en el principio de que su arcaísmo cultural los incapacitaba como sujetos nacionalmente confiables porque los hacía vulnerables a la traición y a la destrucción del país. La ayuda prestada a los liberales en su triunfo contra el gobierno quedó, así, oficialmente olvidada al igual que negada la responsabilidad de éstos en la movilización india. En su lugar se erigió la matanza del batallón Pando como la síntesis de todo lo que podía llegar a ocasionar los indígenas si tenían presencia política y adquirían poder público. No importó el confuso conflicto rural entre militares, vecinos de los pueblos e indígenas que encerraba la masacre, ni tampoco la coparticipación de los últimos en todos los sucesos. La matanza de Mohoza, interpretada no sólo como una traición al Partido Liberal, sino como una traición de los indios a Bolivia, a cuya población odiaban y querían masacrar en venganza a siglos de opresión, condenó a la población aymara a una cuarentena y minusvalía públicas. Convertidos discursivamente en un colectivo bárbaro, sangriento, inasimilable por la civilización occidental, y, por tanto, necesitado de una tutela disciplinadora de su potencial arcaico, los indios fueron objeto de una política de invisibilización pública. Ésta se expresó a través tanto de condenarles a una criminalidad innata, explicitada en su deseo de una guerra de razas, como de convertirles en una población eternamente infantil incapaz de comprender el juego político. Ambas posturas, al acusar a la población india del pecado de heterogeneidad cultural y responsabilizarla de la ausencia de cohesión social y tradición cultural, la negaban un papel activo en la confección de la nación y dejaban recluida en una imagen esencialista y apolítica que la tornaba en objeto de políticas públicas.

4. Conclusiones

A inicios del siglo XX y con el telón de fondo de la matanza de Mohoza, los indios fueron declarados inhábiles para participar en calidad de sujetos políticos en la nación boliviana, debido a su incapacidad para desprenderse de sus costumbres arcaicas y de un pasado de degeneración racial. Si bien esta afirmación obedeció a una lógica discursiva elitista encaminada a recrear jerarquías sociales y a disciplinar políticamente a los sectores populares a través de clichés étnicos, gran parte de la literatura y de la historiografía de los siglos XX y XXI la asumió como cierta. Consecuencia de ello ha sido la hegemonía de tópicos historiográficos relativos tanto a la exclusión absoluta de los indígenas de la sociedad, como a su desinterés en insertarse en la nación e influir en el desarrollo de políticas públicas.

Con el objetivo de favorecer una reflexión historiográfica sobre las consecuencias políticas, las fracturas sociales y las distancias culturales que conllevó y conlleva la invisibilización o el falseamiento del pasado indígena en clave victimista (conjugación de culpa, menosprecio y oportunismo político), este texto ha incidido en cómo esta población se apropió de las lógicas y las ideologías implícitas en el proyecto nacional y las recreó para obtener oportunidades de existencia social individual y corporativa a través tanto de la restitución de recursos comunitarios y del fortalecimiento de espacios jurisdiccionales, como de una resignificación identitaria grupal en clave republicana. Esto lo hizo mediante el desempeño de tres funciones cívicas: trabajador, contribuyente y soldado de milicias. El ejercicio de tales actividades, desarrollado bajo los parámetros patrióticos de utilidad, solidaridad y servicio a la sociedad, les permitió autorreconocerse y ser reconocidos por la sociedad como ciudadanos, más allá de lo que establecieran las leyes al respecto. En la medida en que este estatus implicaba que se habían reinventado a sí mismos como servidores del Estado, evidenciaba también que no vivieron de espaldas al proceso de construcción nacional ni fueron ajenos a las concepciones, proyectos o empresas políticas decimonónicas. Se constituyeron en sujetos sustanciales en la institucionalización/rearticulación territorial del Estado gracias a asumir como propia la narrativa ciudadana de cooperación nacional y a proyectarla en su defensa grupal bajo la consideración que ésta acción era compatible con los intereses nacionales. Sin embargo, el hecho de

que la ciudadanía fuera percibida como una facultad que debía ser aprendida y un privilegio a ganarse tornó el estatus adquirido en contingente. Aunque los valores que rigieron a la *ciudadanía cívica* –de compromiso patriótico demostrado en los deberes– y a la *ciudadanía civil* –de superioridad civilizatoria para ejercer derechos– fueron diferentes, no lo fue el hecho de que en ambos casos la ciudadanía se asumió como un bien de conquista al que todos tendrían acceso siempre y cuanto sufriesen un proceso de transformación individual y colectiva. De ahí que fuera posible la elaboración de una narrativa oficial que descalificara la capacidad política indígena bajo la acusación de romper la unidad nacional.

Si bien ya se ha señalado con anterioridad el carácter nocivo en términos de cohesión social de esa elaboración discursiva, no hay que olvidar que se trató de un discurso y que como tal no trabó que la población indígena continuara interviniendo en la definición de la nación, como lo prueba el hecho del progresivo aumento de la presencia indígena en la vida asociativa, en el sistema de partidos y en la estructura gubernamental (Irurozqui 2000; Gotkowitz 2007; Mendieta 2008, Brien 2004). Su descalificación social generó, paradójicamente, una mayor necesidad de conquista del espacio público nacional en calidad de legítimos miembros del mismo. En este sentido, el siglo XIX, con su multifacética experimentación ciudadana, ofrece uno de los escenarios donde los indígenas aprendieron, ejercieron y generaron las lógicas nacional y nacionalista.

Bibliografía

- Barragán, Rossana (2000): "Tramas, dramas, epopeyas y mitos en las historias bolivianas del siglo XIX". En: *Historias... de mitos de ayer y hoy. Revista de la Coordinadora de Historia*, pp. 51-94.
- Brien, Marten (2004): *Education and Nation Building in Bolivia, 1932-1952*. Tesis Doctoral. Leiden: Universidad de Leiden.
- Calderón Jemio, Raúl (1993): *La rebelión de 1858-1860 en la provincial de Omasuyos*. La Paz: Ediciones Gráficas.
- Condarco Morales, Ramiro (1983): *Zárate. El temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: Imp. Renovación.
- García Jordán, Pilar (2006): *"Yo soy libre y no indio: soy guarayo". Para un historia de los guarayos, 1790-1948*. Lima: IFEA/TEIAA/PIEB/IRD.

- Gotkowitz, Laura (2007): *A Revolution for our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia 1880-1952*. Durham/London: Duke University Press.
- Irurozqui, Marta (2000): *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1825-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- (2003): “El bautismo de la violencia. Indios patriotas en la revolución de 1870”. En: Salmón, Josefa/Delgado, Guillermo (eds.): *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia hasta el siglo XX*. La Paz: Plural, pp. 115-150.
- (2005a): “*Los hombres chacales en armas*. Militarización y criminalización indígenas en la Revolución Federal de 1899”. En: Irurozqui, Marta (ed.): *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madrid: CSIC, pp. 285-320.
- (2005b): *La ciudadanía en debate en América Latina. Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral* (Documento de Trabajo, 139). Lima: IEP.
- (2006a): “Sobre el tributo y otros atributos ciudadanos. Sufragio censitario, fiscalidad y comunidades indias en Bolivia, 1825-1839”. En: *Bicentenario. Revista de Chile y de América* (Santiago de Chile), 5, 2, pp. 35-66.
- (2006b): “¿Ciudadanos armados o traidores a la patria? Participación indígena en las revoluciones bolivianas de 1870 y 1899”. En: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26, pp. 35-46.
- (2008a): “El espejismo de la exclusión. Reflexiones conceptuales acerca de la ciudadanía y el sufragio censitario a partir del caso boliviano”. En: *Ayer*, 70, 2, pp. 57-92.
- (2008b): “El pueblo soberano versus la plebe proselitista. Discurso historiográfico y etnicización política en Bolivia, 1825-1922”. En: Palacios, Guillermo (ed.): *Historias nacionales y la construcción de los Estados liberales modernos en América Latina durante el siglo XIX*. México, D.F.: CM.
- Klein, Herbert (1995): *Haciendas y ayllus en Bolivia, siglos XVIII y XIX*. Lima: IEP.
- Langer, Erick/Jackson, Robert (1990): “El liberalismo y el problema de la tierra en Bolivia, 1825-1820”. En: *Siglo XIX*, 5, 10, pp. 9-32;
- Larson, Brooke (2002): *Indígenas, elites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: PUCP/IEP, pp. 145-179.
- Lofstrom, William Lee (1983): *El mariscal Sucre en Bolivia*. La Paz: Editorial e Imprenta Alenkar Lda.
- Mendieta, Pilar (2007): *De la alianza a la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Tesis Doctoral. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (2008): “Política y participación indígena en Bolivia. Una mirada desde la historia: siglos XIX-XX”. En: *Continuidad y cambio en el orden político. Las transiciones en el contexto constituyente*. La Paz: Instituto Prisma.
- Millington, Thomas (1995): *Políticas de la deuda después de la Independencia. El conflicto del financiamiento en Bolivia*. La Paz: BCB.
- Mitre, Antonio (1981): *Los patriarcas de la plata*. Lima: IEP.

- Peralta, Víctor/Irurozqui, Marta (2000): *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia*. Madrid: CSIC.
- Platt, Tristan (1982): *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- (1986): *Estado tributario y librecambismo en Potosí (siglo XIX). Mercado indígena, proyecto proteccionista y lucha de ideologías monetarias*. La Paz: Hisbol.
- Quijada, Mónica (2004): “Construcción nacional y ‘pueblos originarios’: un camino no lineal entre la homogeneización y la diversidad de ayer a hoy”. En: *Tribuna Americana*, 3, pp. 9-23.
- Salmón, Josefa (1997): *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*. La Paz: Plural.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás (1986): *Indios y tributo en el Alto Perú*. Lima: IEP.
- Schelchikov, Andrey A. (2007): *La utopía social conservadora en Bolivia: el gobierno de Manuel Isidoro Belzu 1848-1855*. Moscú: Academia de Ciencias.

Almut Schilling-Vacaflor/Bettina Schorr

“Desenredando el nudo”: movimientos sociales, identidades culturales y estrategias políticas en Bolivia

Si con el nombre de indio nos oprimen, con el nombre de indio nos vamos a liberar (Felipe Quispe).

1. Introducción

Desde principios de los años noventa se puede observar en Latinoamérica, donde vive una buena parte de la población indígena mundial, procesos de politización de las identidades culturales-indígenas. Bajo el argumento de ser culturalmente diferentes, varios grupos reclamaron reformas político-jurídicas.

En Bolivia, país andino que tiene uno de los porcentajes más altos de población indígena con respecto a la sociedad en general, la politización de lo étnico resultó bastante intensiva. Dicha politización se masificó a partir del año 2000, cuando se inició un ciclo de protestas sociales en el que casi la totalidad de las numerosas organizaciones sociales pasó a articular sus demandas en términos étnicos. Hoy en día, Bolivia es considerado el país con uno de los “movimientos indígenas” más influyentes del continente latinoamericano.

Sin embargo, se puede constatar que las organizaciones sociales que movilizan y estructuran el “movimiento indígena” boliviano no conforman un bloque monolítico. Todo lo contrario, vistas de cerca y comparándolas entre sí, se revelan diferencias profundas. Por un lado, se diferencian en cuanto a las concepciones identitarias que articulan. Por otro lado, tienen diferentes demandas político-jurídicas y distintos modos de relacionamiento tanto con el Estado como con otros actores sociales.

El objetivo de este estudio es el análisis de los procesos de la politización étnica en Bolivia a través de las cuatro organizaciones sociales más grandes del país que actualmente se representan como indígenas: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos

de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB).

El presente análisis está organizado de la siguiente manera: luego de explicar el marco teórico aplicado, se describe el contexto internacional que favoreció al surgimiento de los movimientos indígenas a nivel mundial. Después se examina el proceso de politización étnica en Bolivia desde los años setenta hasta hoy en día. En el capítulo siguiente se presentan las cuatro organizaciones actualmente autoidentificadas como indígenas, describiendo brevemente su desarrollo histórico para pasar al análisis de las identidades que articulan tanto sus bases como las organizaciones, las demandas que impulsan y las alianzas que forman. El último párrafo presenta los resultados principales del estudio y ofrece algunas conclusiones basadas en ellos.

2. Marco teórico

El concepto de identidad cultural describe el sentimiento de pertenencia de una persona frente a un grupo determinado que es asumido como “idéntico”. Al mismo tiempo comprende una demarcación de otros grupos concebidos como culturalmente diferentes (Barth 1969). En este contexto de la construcción de “identidades y alteridades”,¹ se sitúa la etnicidad como la manera de ver “lo propio” y “lo ajeno”. La etnicidad se forma en las relaciones entre grupos de personas que se consideran diferentes entre sí por ciertas características culturales como el idioma, el origen, los valores, las maneras de organizarse social y políticamente, las costumbres y tradiciones (Gingrich 1998). Siguiendo las reflexiones de Max Weber, la mayoría de los autores destaca como el elemento definitorio más importante de la etnicidad, la idea que tiene un grupo de sí mismo como una comunidad que tiene el mismo origen (lo que Weber llama una “Abstammungsgemeinschaft”) (Wernhart 1998: 92). No es necesario que esta idea corresponda con la realidad, que el grupo tenga un origen común de verdad; lo que importa es la idea en sí (Weber 1972: 237).

1 El término es de Baumann/Gingrich (2004).

Una forma específica de identidad cultural basada en la etnicidad es la indígena. Aparte de determinadas características culturales y de la creencia en una “comunidad con el mismo origen”, se define por la idea de poseer como grupo una continuidad precolonial o preinvasor, así como por la pertenencia a un sector no-dominante de la sociedad nacional (Martínez Cobo 1986).

Aunque los elementos definitorios parecen primordiales, casi naturales, la formación de identidades étnicas-indígenas, como las identidades culturales en general, no se puede dar por hecho. En otras palabras, no son algo objetivo, fijo o estático, sino que se presentan como “el resultado no inevitable ni tampoco automático de procesos de interacción dentro de un grupo cultural, entre diferentes grupos culturales o entre diferentes ‘etnias’ y el estado” en un momento histórico específico (Scherrer s.a.). De esta forma, las identidades tienen un carácter constructivo, flexible, dinámico y negociable y se encuentran en un proceso permanente de transformación y cambio (Hall 1996; Wodak et al. 1998: 48). En este proceso influye la manera cómo un grupo es visto por otros: las atribuciones externas pueden condicionar las atribuciones propias. Además, la identidad cultural y la auto-percepción del grupo en cuestión están estrechamente vinculadas con su representación: la manera como un grupo se imagina a si mismo y se representa influye en la misma realidad del grupo (Bourdieu 1997: 133).

Las identidades culturales no solamente se forman en relación con otros grupos, sino que dependen también de los contextos políticos en los que se originan. Existe una relación recíproca entre ambas esferas. Ello se vincula a la “politización de lo étnico”, término que hace referencia a la introducción en el debate público de demandas políticas justificadas con diferencias étnicas. Como la realidad demuestra, las (supuestas) diferencias culturales entre grupos pueden mantenerse latentes y por lo tanto insignificantes para el debate público general. Entonces la pregunta que surge es ¿qué condiciones provocan éstas la politización étnica? En la literatura existen varias respuestas: Cuando determinados colectivos culturales se ven confrontados con una situación de desigualdad o experimentan un aumento de desigualdad combinado con una violencia simbólica atentatoria contra la reproducción cultural del grupo, se abre el camino para los procesos de la politización étnica (Esser 1996). Pero también cuando los grupos culturales se

encuentran frente a incentivos que convierten la politización étnica en un instrumento para lograr intereses. En ese sentido, la apelación a la identidad étnica puede servir para solucionar problemas que enfrentan organizadores para incentivar la participación en acciones colectivas (Friedman/McAdam 1992). El llamado a la solidaridad étnica permite además reclutar colectivos enteros (“bloc recruitment”) y facilita considerablemente las tareas de movilización política (Snow/McAdam 2000). En el caso específico de las identidades indígenas, su politización responde también a la necesidad de encontrar aliados y asegurar apoyo externo presentando a la propia manera de vivir como más sana frente a los estilos de vida occidentales y modernos. Por otra parte, constituye una herramienta para obtener derechos específicos reservados a los pueblos indígenas, como pueden ser concedidos en leyes nacionales o convenios internacionales.

Entonces, la articulación y representación (simbólica) de la identidad cultural es sobre todo una estrategia en la lucha política para conseguir

ciertos cambios sociales a través de los cuales se reformula la posición de diferentes categorías o grupos entre sí y con respecto a ciertos recursos económicos o políticos fundamentales (Koonings/Silva 1999: 8).

Sin embargo, aquí no se usa el término “estrategia” en un sentido finalista o voluntarista. La actuación estratégica es guiada por un objetivo determinado, eso sí, pero no es el resultado de un cálculo consciente y detallado ni sigue una lógica estrictamente instrumentalista. Las estrategias pueden incluso ser puestas en práctica de manera automatizada (Wodak 1998: 74).

3. Contexto histórico e internacional

A partir de los años setenta se puede observar a nivel mundial un aumento significativo de discursos etnopolíticos que subrayan las especificidades de la identidad indígena para reivindicar cambios políticos en base a ella. El proceso de la politización de lo étnico resultó particularmente intensivo en Latinoamérica, donde existe una gran variedad de poblaciones indígenas y más aún en la región de los Andes, donde se encuentra uno de los conglomerados indígenas más importantes del planeta (Pajuelo Teves 2004: 5). Este desarrollo se basa en tres aspectos interdependientes: la fundación y el fortalecimiento de

organizaciones indígenas, el reconocimiento de derechos indígenas por parte de organizaciones internacionales y los cambios constitucionales “multiculturales” (Sieder 2002).

Con el apoyo de actores externos en la mayoría de los casos, nacieron a partir de los años setenta varias organizaciones autoidentificadas como indígenas. Pronto las organizaciones pasaron a usar las denominaciones “pueblos indígenas” y “nacionalidades” para recalcar las diferencias culturales que figuraban como el fundamento de sus demandas políticas. Luego se formaron también nuevos partidos políticos que se autodefinieron como indígenas (Van Cott 2005). Por la participación en las actividades organizadas con motivo de “500 años de colonización” en 1992, las organizaciones indígenas ganaron mucha presencia tanto en sus respectivos países como a nivel internacional (Van Cott 2000).² De ahí se constituyeron en actores políticos con capacidad de influir políticas nacionales e internacionales.

Los procesos organizativos y discursivos internos coincidieron con un creciente interés en asuntos indígenas por parte de diferentes entidades internacionales, siendo apoyados por éstas. Por su parte, la nueva atención internacional reforzó, en el sentido de dar más legitimidad y recursos, los discursos y las acciones de las organizaciones indígenas. Desde el principio, las Naciones Unidas (NN.UU.) tuvieron un papel fundamental.³ Sobre todo el convenio 169 de la OIT, ratificado en 1989 por NN.UU., y la “Declaración sobre los Pueblos Indígenas”, ratificada en septiembre de 2007, reconocen derechos específicos de las poblaciones indígenas del mundo, proveyendo a sus organizaciones con instrumentos legales para seguir reivindicando sus demandas (Ludescher 2004). A parte de las NN.UU. hubo muchos otros organismos internacionales y no-gubernamentales que contribuyeron al fortalecimiento de las organizaciones y los discursos indígenas, entre ellos el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y también la Iglesia católica.

Por último, en los años noventa se dio en Latinoamérica una ola de cambios constitucionales que introdujeron derechos indígenas exclu-

2 Para el 12 de octubre de 1992 hubo diferentes actividades coordinadas de las organizaciones indígenas en la mayoría de las capitales latinoamericanas.

3 Aparte de organizar congresos sobre temas indígenas, las NN.UU. declararon el año 1992 “año de los pueblos indígenas”, lo que posteriormente fue extendido a toda la década.

sivos en las respectivas constituciones nacionales (Barié 2003). Como pasó con los convenios internacionales, estas nuevas disposiciones se convirtieron en instrumentos para reclamar el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

4. Bolivia: de la “revolución proletaria” a la “rebelión indígena”

Bolivia es el país que cuenta con el mayor porcentaje de personas consideradas indígenas en Sudamérica. A pesar de esas proporciones, la politización de la identidad étnica es un fenómeno relativamente reciente, considerando la larga historia de luchas sociales en el país. Durante décadas Bolivia fue el hogar de uno de los movimientos obreros más militantes del mundo. En esa época, no hubo movilizaciones políticas basadas en discursos étnicos.

Esta situación cambió al comienzo de los años setenta con el surgimiento del “movimiento katarista” en el altiplano aymara. El personaje histórico que dio el nombre a este movimiento fue Tupac Katari, un aymara que lideró a finales del siglo XVIII uno de los levantamientos más grandes en contra de la Corona española. Los kataristas, que resumieron su ideario en el “Manifiesto de Tiahuanaco” publicado en 1973, vincularon por primera vez en la historia del país la dimensión étnica, política y económica, demandando la reducción de la discriminación étnica y de la desigualdad social. Tuvieron mucha influencia hasta mediados de los años ochenta. Una vez reinstalado el sistema democrático, el katarismo entró en una crisis profunda.

En la región amazónica, donde existen más de treinta etnias, algunas con un número muy reducido de integrantes, se puede constatar una creciente politización de la identidad étnica a partir de los años ochenta. Ésta se produce sobre todo como una reacción al avance incesante sobre los territorios indígenas tanto por parte de empresas petroleras, madereras y agropecuarias como por parte de migrantes internos (colonizadores). Con la realización de la “Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad” desde el trópico hasta la ciudad de La Paz (unos 700 km) en 1990, las organizaciones indígenas entraron por primera vez en acción a nivel nacional. A partir de ese momento, forjando alianzas con otras entidades y reforzando sus estructuras organizativas, se convirtieron en un actor influyente de la vida política boliviana.

Con las actividades por el año 1992 (“500 años de colonización”) se intensificaron también en Bolivia las articulaciones étnicas. A partir de este año las reivindicaciones y discursos étnicos fueron ganando terreno en las diferentes organizaciones sociales existentes y llevaron a la fundación de una nueva entidad: en 1997 nació CONAMAQ como organización matriz de las comunidades autóctonas. A partir del año 2000 se masificó la politización de lo étnico y llegó a dimensiones hasta entonces desconocidas. A causa de la crisis social-económica generalizada se inició en este año un ciclo de protestas sociales que duraría hasta el año 2005, en el que casi la totalidad de las organizaciones protagonistas de las protestas reivindicaron demandas políticas basadas en diferencias étnicas. Tanto en la “Guerra del Agua” en contra de la privatización del agua en Cochabamba como en los bloqueos carreteros realizados por las comunidades aymaras encabezadas por Felipe Quispe en los años 2000 y 2001 y en las movilizaciones de los productores cocaleros del Chapare, se recurrió a explicaciones fundadas en diferencias étnicas para la justificación de las demandas y las medidas propias.⁴

Con la presidencia de Evo Morales (a partir del 2006), considerado el “primer presidente indígena” del país por sus raíces aymaras, el discurso étnico se extendió a la esfera gubernamental. Además, el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) impulsa actualmente una política de reconocimiento e implementación de derechos específicos para los pueblos indígenas; entre otros, aquellos con respecto a la gestión autónoma. Estos derechos, en su mayoría introducidos por las organizaciones indígenas agrupadas en un “pacto de unidad”, fueron discutidos detenidamente en el marco de la Asamblea Constituyente, que sesionó entre agosto del 2006 y diciembre del 2007, e ingresaron finalmente al nuevo texto constitucional aprobado en enero del 2009. De esta manera, el sistema político mismo creó incentivos –beneficiarse con los nuevos derechos específicos– para una aún mayor intensificación de la auto-representación étnica-indígena.

Hoy en día, la mayoría de las organizaciones populares de Bolivia operan bajo la “etiqueta étnica”. De esa manera constituyen la base de lo que es visto, tanto nacional como internacionalmente, como uno de los movimientos indígenas más fuertes del mundo. Sin embargo, hay

4 Para una descripción detallada del ciclo de protesta véase Rojas Ríos (2007).

que constatar que estas organizaciones auto-identificadas como indígenas no conforman un bloque monolítico y frecuentemente existen tensiones y conflictos entre ellas. Cada una tiene una concepción particular sobre su identidad cultural, sobre las demandas políticas argumentadas en base a ella y sobre las estrategias a seguir para obtenerlas.

5. Organizaciones indígenas

5.1 *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)*

La CSUTCB se fundó en 1979 como la organización cúpula de todas las organizaciones sindicales rurales existentes en ese entonces. Hasta hoy es la organización social con mayor capacidad de movilización, el número más grande de afiliados y con presencia en todo el territorio nacional (García Linera 2004: 132).

A raíz de la enorme diversidad cultural del país, su base es bastante heterogénea: incluye organizaciones comunales-tradicionales, organizaciones meramente sindicales y organizaciones híbridas, las que mezclan elementos culturales tradicionales y modernos (Rivera Cusicanqui 2003: 132). Por lo tanto, la CSUTCB agrupa en su seno identidades diversas.

Conforme a esta heterogeneidad se autodefine como: "... la principal organización sindical de los Pueblos Originarios Quechuas, Aymaras, Tupí Guaraníes y otros trabajadores del campo" y resalta en sus discursos su carácter indígena.⁵ Esta constante afirmación de la identidad étnica responde sobre todo a la necesidad de unificar la extrema diversidad de sus afiliados con el fin de crear un movimiento social fuerte y solidario (Hahn 1996: 97).

Aunque el elemento indígena está siempre presente en los discursos, su importancia varía en el tiempo y en el lugar, dependiendo en gran medida de la orientación ideológica de la dirigencia máxima. Después de una fuerte politización de la etnicidad en el movimiento katarista, las referencias étnicas disminuyeron en los discursos dirigenciales para reaparecer con fuerza a finales de los noventa cuando el dirigente radical Felipe Quispe llegó a la cabeza de la CSUTCB.

5 <www.csutcb.org/sitio.shtml?apc=M1-1--&s=b> (04.02.2009).

El objetivo de Quispe era el “poder indio”, el autogobierno indígena –aymara en su visión– libre de toda influencia cultural-política externa.⁶

A causa de la radicalidad de Quispe, sectores más moderados se separaron de la organización para formar una confederación paralela, leal al partido MAS de Evo Morales. Con miras a la coyuntura internacional favorable y con la intención de abrirse hacia alianzas con otras organizaciones auto-identificadas como indígenas (CIDOB, CONAMAQ), también ellos incluyeron demandas y una retórica étnicas, pero ofreciendo soluciones diferentes a las de Felipe Quispe: reformas políticas en lugar de una revolución india.

La relación de la CSUTCB, liderada actualmente por el cruceño Isaac Ávalos, con el gobierno del MAS es muy estrecha: muchos de sus afiliados ven a Evo Morales como “su presidente” y la dirigencia lo apoya decididamente. Esta situación tiene consecuencias tanto para la identidad que representa como para sus demandas. Para abrirse a otros sectores de la sociedad boliviana, sobre todo el urbano y la clase media, la identidad articulada es actualmente la de “indios mestizos”. Se resalta lo híbrido de la identidad cultural. Respecto a sus demandas político-jurídicas se puede constatar cierta moderación. Antes, los gobiernos eran el “enemigo principal” de la CSUTCB y por consiguiente, sus demandas se orientaron por la necesidad de protegerse de éste, para asegurar derechos específicos y garantías, por ejemplo con respecto al control de los recursos naturales en sus territorios. Ahora, prácticamente en función de gobierno, su dirigencia se esfuerza por formular, por una parte, propuestas adecuadas para ser aprobadas por la población boliviana en general. Por otra parte, exige políticas de reforzamiento del nivel estatal central, como la nacionalización de empresas estratégicas (CSUTCB 2006: 35).

En cuanto a las otras organizaciones que se definen como indígenas, la CSUTCB mantuvo durante el trabajo de la Asamblea Constituyente un discurso unificador y homogenizador bajo la lógica “todos somos indígenas, todos merecemos los mismos derechos”.⁷ De esa

6 Quispe pertenecía en los años setenta al movimiento katarista. Una vez elegido a la cabeza de la CSUTCB en 1998 replanteó el ideario katarista como ideología dominante de la organización.

7 Entrevista de Almut Schilling-Vacaflor con Isaac Ávalos, secretario ejecutivo de la CSUTCB, Sucre, Julio de 2006.

manera, la dirigencia máxima quiso garantizar que todo el sector rural nacional obtenga los mismos derechos, sin excepciones. Las autonomías indígenas, demanda central de los pueblos indígenas de las tierras bajas y de los ayllus, no fueron una prioridad de la CSUTCB porque sus miembros tienen el poder en muchos de los gobiernos municipales. Solamente cuando los sectores económicos poderosos empezaron a demandar autonomías departamentales, la dirigencia incorporó las autonomías indígenas en su pliego petitorio, en primera línea no para reforzar demandas netamente indígenas sino para contrarrestar las autonomías departamentales “de la oligarquía” – la oposición al gobierno de Morales. También fueron rechazadas por la CSUTCB las demandas de derechos exclusivos minoritarios formuladas por las organizaciones de los indígenas orientales y de los ayllus, con el argumento de que no se pueden reconocer derechos diferenciados para diferentes sectores indígenas. Por último, los miembros de la CSUTCB se representan frecuentemente como modernos y progresivos, distanciándose de los “otros indígenas” que por su orientación cultural-conservadora son concebidos como “primitivos” y “retrógrados”.

5.2 Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB)

Desde los años cuarenta del siglo pasado Bolivia experimentó masivas migraciones internas hacia la región tropical, tanto espontáneas como controladas por el Estado. Este desarrollo se debió a varios factores, entre otros, la escasez y la baja calidad de las tierras en la zona altiplánica y los incentivos proporcionados por el alto precio de la hoja de coca, que crece en zonas cálidas. Las despedidas masivas a causa del cierre de empresas estatales, posteriormente privatizadas, también provocaron varias olas de migración hacia las tierras bajas. No pocos “colonizadores” son ex mineros que vinieron a sus nuevos hogares con considerables conocimientos organizativos y de lucha, adquiridos durante la batalla en contra de las dictaduras militares (García Linera 2004: 277). En consecuencia, nació en 1970 la CSCB como organización sindical matriz de todos los colonizadores. La CSCB tiene su base geográfica en los departamentos Beni, La Paz, Cochabamba, Tarija, Santa Cruz y Chuquisaca. Sus afiliados son en su mayoría de descendencia andina, inmersos en un modo de vida y de producción

moderno (propietarios de tierras, pequeños y medianos, que producen para el mercado nacional e internacional), mientras el ordenamiento político sigue la lógica sindical (Tapia 2006: 82).⁸ Por lo tanto, la identidad representada por la mayoría de los colonizadores es híbrida: la auto-percepción de productor agrario se mezcla con una retórica indígena.

Hacia fuera, la CSCB resalta con fuerza su identidad étnica, como muestra el auto-retrato publicado en su página web:

Somos aymaras, quechuas, guaraníes, chimanes, ayoreos y de otros pueblos originarios que hemos emigrado de las altas cumbres de Los Andes a zonas subtropicales en busca de mejores condiciones de vida. En muchos casos, nosotros estábamos regresando a tierras que antes de la colonia formaban parte de los pisos ecológicos de los aymaras y quechuas. *Es una triste ironía, somos extranjeros en nuestras propias tierras.* La CSCB es la organización matriz de los *Reconstituidos Pueblos Originarios de Bolivia*, mal llamados colonizadores, que lucha por la autodeterminación de las naciones originarias de Kollasuyu y la amazonía.⁹

Por el sustrato minero, la CSCB se fundó con una fuerte énfasis en la lucha de clases con un fundamento identitario obrero-revolucionario. Recién desde hace algunos años, la dirigencia de la organización politiza la identidad étnica. Por ello la diferencia entre los discursos internos y externos es destacable: mientras que en los primeros –continuando con su tradición histórica– se usa sobre todo un vocabulario de clase, enfocándose en las condiciones propias de la vida campesina, en los discursos externos el simbolismo indígena y el discurso étnico juegan un papel muy importante. Según declaraciones de sus dirigentes, se lo usa como “bandera”: para luchar por sus objetivos con más fuerza y legitimidad.¹⁰ Además, la perspectiva de poder beneficiarse con los derechos especiales indígenas discutidos en la Asamblea Constituyente, creó incentivos (gestión autónoma y dotación de recursos) para que los representantes de la CSCB subrayaran con más intensidad su origen étnico.

8 Los colonizadores no mantienen la vida comunal indígena. En general no tienen tierras colectivas ni cuentan con sistemas jurídicos o políticos de larga tradición.

9 <www.cscb.nativeweb.org/cscb.html> (03.08.2008). Con la frase “Es una triste ironía, somos extranjeros en nuestras propias tierras” los colonizadores incorporan una expresión acuñada por los kataristas y publicada por primera vez en el Manifiesto de Tiahuanacu.

10 Entrevistas de Almut Schilling-Vacaflor con dirigentes de la CSCB, Sucre, Julio y Agosto de 2007.

Aparte del discurso, no se encuentran normalmente entre sus objetivos el lograr reivindicaciones indígenas específicas referentes a la conservación de un modo particular de vida. Las existentes se plantean a un nivel muy general.¹¹ Su pliego petitorio se lee más bien como un catálogo clásico corporativo que exige del Estado acciones relativas a la mejora de las condiciones de vida en los nuevos asentamientos (sistemas de salud, distribución de tierras y políticas agrarias-productivas, infraestructura, educación, etc.) (CSCB 2006). Como la CSCB es, al igual que la CSUTCB, un miembro fundador del MAS, actualmente apoya las políticas impulsadas por el gobierno Morales.

En general la CSCB es muy flexible y abierta en la selección de aliados. Hubo, y hay por el momento, alianzas estratégicas tanto con diferentes partidos políticos y sectores de izquierda como con otras organizaciones indígenas. Pero las relaciones con estas últimas no siempre están libres de conflictos. En las zonas de contacto, donde conviven comunidades indígenas y colonizadores, estallaron ya repetidas veces conflictos sobre todo por el uso de las tierras y de los recursos naturales.¹² Asimismo, los colonizadores a veces demuestran actitudes arrogantes frente a los “otros indígenas” que son considerados como “atrasados” y “menos civilizados”, lo que contrasta claramente con su autorretrato, que nombra como parte del “nosotros”, aparte de los grupos andinos, también a etnias amazónicas (chimanes, ayoreos).

5.3 Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ)

En 1997 se creó el CONAMAQ como la organización más reciente en el sector indígena, la misma que se define como la “la máxima instancia de representación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de las tierras altas de Bolivia ... sujetos a la visión cósmica de ayllu”.¹³ El

11 Durante el proceso constituyente la CSCB apoyó la caracterización de Bolivia como Estado plurinacional, el reconocimiento del derecho a la identidad étnica propia y a la no-discriminación, la mayor participación de personas indígenas en instituciones estatales y un sistema educativo plurilingüe e intercultural (CSCB 2006).

12 Una de las situaciones más dramáticas se vive en el Chapare, donde los colonizadores cocaleros avanzan desde hace años sobre los espacios de los pueblos indígenas ancestrales de la región (yuracarés) destruyendo con su modo de producción el hábitat natural de aquellos.

13 <www.conamaq.org.bo/sitio.shtml?apc=&s=b> (04.02.2009).

ayllu es la forma de organización socio-política autóctona tradicional de la región andina que se basa en relaciones de parentesco. Esta forma de organización se mantiene hasta hoy día, por supuesto con transformaciones, en la zona altoandina del norte de Potosí y del sur de Oruro, donde resistió exitosamente tanto a la dominación colonial y republicana como a la creciente fuerza de los sindicatos campesinos que se establecieron en el territorio nacional a partir de la Revolución Nacional del '52 (Rivera Cusicanqui 2003: 95).

En otras regiones el Ayllu no se mantuvo plenamente y coexiste con los sindicatos campesinos, lo cual provoca frecuentemente conflictos por el poder y los recursos (Van Cott 2000: 195). Mientras en estos casos la fidelidad de los miembros es muchas veces variable, —oscilando entre los ayllus y los sindicatos— el CONAMAQ como organización rechaza las estructuras sindicales calificándolas de imposiciones externas (García Linera 2004: 328-330).

La identidad dominante en los ayllus es la indígena. Por lo tanto, existe una coincidencia entre la identidad de base y la identidad organizativa, aunque los dirigentes de CONAMAQ tienden a idealizar el mundo indígena y a “esencializar” su identidad. Sus discursos enfatizan la estabilidad y la continuidad histórica de sus organizaciones y presentan lo antiguo, tradicional y pre-colonial como forma de vida superior a la moderna. Esto los diferencia decisivamente de la CSUTCB y de la CSCB, donde prevalecen construcciones identitarias híbridas. Con la politización de la identidad étnica el CONAMAQ trata, por una parte, de mantener a nivel de su organización una identidad con altas connotaciones positivas que aumentan la disposición de sus afiliados de participar en medidas políticas. Por otra parte, responde posiblemente a la necesidad de adquirir fondos financieros. A diferencia de los sindicatos que generalmente mantienen relaciones más estrechas con los partidos políticos, CONAMAQ recibe la mayor parte de su financiamiento de organizaciones no gubernamentales (ONG) y actores internacionales. Dado el hecho de que estos donantes se muestran benevolentes a la temática indígena y fomentan frecuentemente proyectos relacionados a ella, la auto-representación idealizada de CONAMAQ sigue un cálculo estratégico: la imagen reproducida del “buen salvaje” sirve para acceder con más facilidad a fondos monetarios bajo el control de organizaciones inter- y transnacionales.

Las demandas que el CONAMAQ introduce al sistema político nacional reflejan plenamente la identidad articulada por sus dirigentes. Persigue reivindicaciones étnicas exclusivas. Su objetivo principal es la reconstitución de las estructuras pre-coloniales de las “naciones originarias”, que pretende obtener por medio del establecimiento de derechos colectivos al territorio, de la re-territorialización (el cambio de las fronteras político-administrativas) y el autogobierno en el marco de las autonomías indígenas (CONAMAQ 2006). Asimismo, el CONAMAQ exige una participación en las instituciones estatales mediante la designación de representantes propios a través de “usos y costumbres”, es decir a través de sus modos propios de determinar autoridades. La gran importancia que en el discurso del CONAMAQ tiene la continuidad histórica se expresó también durante la Asamblea Constituyente: fue la única organización indígena que propuso cambiar el nombre de Bolivia a “Qullasuyu”.¹⁴ Otras demandas políticas estructurales, como las que articulan la CSUTCB o la CSCB, no son prioritarias para el CONAMAQ.

En general, CONAMAQ forja alianzas sin limitaciones ideológicas. Sin embargo, respecto al gobierno de Morales mantiene una postura de apoyo crítico y distante. Sus dirigentes protestaron varias veces en contra de acciones gubernamentales que no tomaron en cuenta sus propuestas.¹⁵ En cuanto a sus demandas, existe una cercanía considerable con CIDOB, la organización principal de los indígenas de tierras bajas. Ellos son considerados por algunos de los dirigentes de CONAMAQ como “también netamente indígenas”,¹⁶ lo que llevó a la creación de una alianza estable entre las dos organizaciones para la elaboración de la nueva constitución.

En cambio, la relación con los sindicatos campesinos representados por la CSUTCB y CSCB es más compleja. Si bien las organizaciones cooperan esporádicamente, existen tensiones considerables, mayormente fundadas en disputas por privilegios y derechos especiales que se evidenciaron claramente durante el proceso constituyente:

14 “Qullasuyu” fue la parte del incario (“Tawantinsuyu”) donde actualmente se encuentra Bolivia.

15 Por ejemplo cuando el MAS pactó en el Parlamento la convocatoria a la Asamblea Constituyente con la oposición y desistió de exigir delegados especiales indígenas como demandado por CONAMAQ.

16 Gualberto Aguilar, dirigente del CONAMAQ, cit. en García Linera (2004: 335).

el CONAMAQ abogó por la otorgación de derechos específicos exclusivos a los ayllus, los cuales no debían ser accesibles a la población rural organizada en sindicatos. Sus dirigentes registraron al mismo tiempo la ampliación de derechos indígenas a la población campesina en general, que impulsa el gobierno Morales y sus aliados sociales. En su opinión, los campesinos tienen derecho a la tierra pero no al concepto más amplio de “territorio”, es decir a la autogestión. Por ello se oponen actualmente a la nueva constitución que establece el reconocimiento de “autonomías *indígenas originarias campesinas*”, o sea, autonomías para el conjunto del sector rural. Esta postura demuestra que muchos representantes de CONAMAQ se sienten “más indígenas” que los campesinos organizados en sindicatos rurales.

5.4 Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB)

En la región oriental de Bolivia existen alrededor de 34 diferentes grupos étnicos, de los cuales la mayoría constituye minorías pequeñas y aisladas. A diferencia de muchas comunidades campesinas en el altiplano y en el valle, las comunidades indígenas amazónicas mantienen mayormente su modo de vida particular-indígena.

Después de un largo proceso de organización y concientización, representantes de cuatro de estos pueblos (chiquitanos, ayoreos, guarayos, guaraníes) fundaron en 1982 la CIDOB como instancia máxima de representación de los indígenas del oriente. Se define como:

[...] la organización que representa a los 34 pueblos del Oriente Boliviano [...] Los cuatro pueblos fundadores de CIDOB, se organizan con el fin de fortalecer la unidad y su estructura organizativa, respetando sus formas ancestrales y tradicionales de organización.¹⁷

Es una organización cúpula que abarca ocho organizaciones intermedias establecidas por criterios étnico-regionales (García Linera 2004: 267).

La base social de la CIDOB es culturalmente heterogénea –cada pueblo tiene usos y costumbres diferentes– pero unida por la idea de ser diferente a la población mestiza-urbana-moderna. La identidad de

17 <www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=41> (2.4.2009).

base es indígena. La CIDOB como organización ve hoy en día como su principal tarea el

defender los derechos de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia a través de la representación ante instancias públicas y o privadas, y del fortalecimiento de sus organizaciones representativas [...].¹⁸

Esto no siempre fue así: en sus primeros documentos evitó, al igual que las organizaciones de tierras altas, usar el término “indígena” por las connotaciones negativas y estigmatizadores que tenía. Prefirió mostrarse como representante de los “campesinos” y los pobres en general (García Linera 2004: 242).

La politización de la identidad étnica que se puede constatar desde hace algunos años responde a varios incentivos. Como en el caso de CONAMAQ, sirve para unificar las bases en torno a la organización matriz y para aumentar la disposición de los representados de participar en sus actividades. Por otra parte, el hecho de presentarse como minorías vulnerables que deberían ser protegidas, lleva a que las élites criollo-mestizas no les conciban como una amenaza. Con esto, la CIDOB se abre un importante margen de maniobra para negociar sus demandas con el Estado sin provocar resistencia preventiva.

Al igual que CONAMAQ, la CIDOB se mantiene en primera línea por medio de donaciones de ONG y organismos internacionales. De esta manera, el resaltar la identidad étnica, que incluye la referencia a vivir en armonía con la naturaleza, sirve también para adquirir fondos destinados a su mantenimiento organizativo (por ejemplo mediante proyectos de “manejo sostenible de bosques”). Por último, el discurso indígena les provee más legitimidad ante el público nacional e internacional y refuerza las acusaciones en contra de los grandes agricultores y madereros que entran a sus territorios.

Las demandas político-jurídicas impulsadas por la CIDOB son consistentes con la identidad étnica representada. Se exige prioritariamente el reconocimiento de sus modos particulares de vida (usos, costumbres e instituciones), la protección del medio ambiente y el reconocimiento de los derechos colectivos a la tierra y sobre los recursos naturales en los territorios indígenas (CIDOB 2001). Para lograr estos fines se demandó, en el marco del proceso constituyente, dere-

18 <www.cidob-bo.org//index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=41> (2.4.2009).

chos a la libre determinación bajo la forma de autonomías indígenas no subordinadas a las autonomías departamentales reivindicadas por los sectores dominantes. Adicionalmente, alegando su condición de minoría, la CIDOB reclamó enfáticamente el reconocimiento de representantes directos en las instituciones estatales.

Respecto a las alianzas, la CIDOB es flexible. Coopera mayormente con ONG y otras organizaciones sociales. Por la similitud de sus demandas, estableció una alianza con CONAMAQ durante el proceso constituyente. Desde siempre mantuvo contacto con los diferentes gobiernos, hasta el punto de participar con sus representantes en las estructuras estatales,¹⁹ lo cual se puede observar también hoy en día. Como las otras tres organizaciones aquí descritas, la CIDOB apoya al gobierno de Evo Morales. Pero reivindica su independencia frente al mismo adoptando una postura crítica. Últimamente, muchos representantes de las organizaciones afiliadas a la CIDOB criticaron la poca importancia que el gobierno de Morales, a pesar de su discurso indígena, otorga a sus demandas y problemas. Es más, algunas acciones gubernamentales van directamente en contra de ellas, como por ejemplo, el plan estatal de explotar petróleo en un territorio reivindicado por un grupo de indígenas amazónicos en el norte del departamento de La Paz. Dada la influencia que las otras organizaciones identificadas como indígenas ejercen en el gobierno a través de la CSUTCB y la CSCB, circula la expresión “indígenas de segunda clase”.²⁰ Además, en las tierras bajas surgen con frecuencia conflictos entre las comunidades indígenas orientales y los colonizadores oriundos de la región altiplánica. Estas disputas giran en su mayoría en torno al control de los recursos naturales como la tierra, el agua, los bosques, etc.

6. Conclusiones

Desde el comienzo de los años setenta Bolivia vive una creciente politización de la identidad étnica-indígena. Este proceso no se da de forma constante sino que depende de muchos factores coyunturales que

19 Por ejemplo Marcial Fabricano, ex ejecutivo de la CIDOB, asumió en 2002 el cargo de viceministro de Asuntos Indígenas.

20 Entrevista de Bettina Schorr con representantes de CPILAP (Central de Pueblos indígenas del Norte de La Paz) que forma parte de CIDOB. La Paz, 21.11.2008.

pueden ser tanto externos –por ejemplo el apoyo de organizaciones internacionales– como internos –por ejemplo la posibilidad de acceder a derechos especiales–. En todos los casos, la politización de la identidad indígena constituye una estrategia para lograr ciertos fines (reconocimiento de demandas político-jurídicas, aliados, fondos, unificación y movilización de las bases etc.).

Con el inicio del ciclo de protestas en el año 2000, se masificó la politización étnica, que fue implementada por casi la totalidad de las organizaciones sociales populares del país. Sin embargo, lo que parece hoy en día un “movimiento indígena” masivo y unificado, viene a ser un conjunto de diferentes organizaciones representando a diferentes sectores de la sociedad boliviana y enarbolando diferentes demandas. Adicionalmente, estas demandas dependen de la coyuntura y tienen un carácter estratégico y flexible.

Entre las organizaciones que actualmente se definen como indígenas se puede distinguir tres grupos diferentes: las organizaciones sindicales relacionadas estrechamente con el gobierno de Evo Morales, las organizaciones indígenas de tierras bajas (la más grande es la CI-DOB) y las comunidades indígenas organizadas tradicionalmente en Ayllus, representadas por el CONAMAQ.

Las organizaciones sindicales campesinas, CSUTCB y CSCB, combinan demandas étnicas y demandas “de clase” y cambiaron sus prioridades con la posesión del gobierno de Evo Morales. Desde que el MAS llegó al poder, reclaman principalmente cambios estructurales de alcance nacional. Si bien mantienen un discurso externo que subraya la identidad indígena, las identidades articuladas por sus “bases” rurales son diversas, destacando sobre todo las concepciones identitarias híbridas. Conforme a sus formas de organización, son sindicales o una mezcla entre lo sindical y lo tradicional, pese a que las comunidades campesinas mantienen muchos elementos culturales-indígenas.²¹ En algunos casos existen diferencias entre los discursos externos y los internos. El ejemplo más claro de esa brecha es la CSCB, que en los últimos años pasó a resaltar con mucha énfasis su identidad indígena, mientras sus afiliados no solamente expresan menosprecio a otros

21 Esta afirmación no se debe entender de forma absoluta. También en el altiplano existen comunidades que se rigen según normas tradicionales.

grupos indígenas en algunas oportunidades, sino que también son protagonistas de conflictos con ellos.

En contraste, el CONAMAQ y la CIDOB son organizaciones cuyas bases mantienen en su mayoría modos particulares de vida y organización, que proporcionan los elementos constitutivos de su identidad indígena. Por lo tanto, las demandas de las dos organizaciones cúpula se refieren específicamente al ámbito indígena y muchas veces se limitan a aspectos locales-regionales y no nacionales. Con la insistencia en derechos exclusivos para las comunidades indígenas, persiguen objetivos étnicos en un sentido estricto de la palabra. A diferencia de las organizaciones sindicales, asumen frente al gobierno de Evo Morales una posición crítica y distante. Por último, la relación tanto entre las cuatro organizaciones como entre sus bases no está libre de tensiones. En las zonas de contacto, las regiones de colonización, estallaron ya repetidas veces conflictos entre ambos grupos sobre todo por el control de los recursos naturales. Además, a nivel de las organizaciones, existe una gran disputa por la obtención de derechos específicos y, en consecuencia, por asegurar recursos públicos y privados. Entonces, lo que es representado y visto desde afuera como un movimiento indígena unificado, no solamente abarca organizaciones con orientaciones diferentes que se enfrentan a la sociedad dominante. “Desenredando el nudo”, también se puede observar una lucha por poder y por privilegios entre las mismas organizaciones.

Bibliografía

- Barié, Cletus Gregor (2003): *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Barth, Fredrik (ed.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Oslo: Pensumtjeneste.
- Baumann, Gerd (2004): “Grammars of Identity/Alterity. A structural approach”. En: Baumann, Gerd/Gingrich, Andre (eds.): *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York/Oxford: Berghahn Books, pp. 18-50.
- Baumann, Gerd/Gingrich, Andre (eds.) (2004): *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano) (2001): *Propuesta sobre las reformas a la Constitución Política del Estado*. Santa Cruz.

- CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) (2006): *Constitución Política del Estado Plurinacional. Qullasuyu Bolivia*. Bolivia.
- CSCB (Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia) (2006): *Propuesta de la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia. Para la nueva Constitución Política del Estado*. Bolivia.
- CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) (2006): *Propuesta para una Nueva Constitución Política del Estado*. La Paz.
- Esser, Hartmut (1996): "Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital". En: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (eds.): *Die bedrängte Toleranz. Ethnischkulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahr politisierter Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 64-99.
- Friedman, Debra/McAdam, Doug (1992): "Collective Identity and Activism: Networks, Choices and the Life of a Social Movement". En: Morris, Aldon D./McClurg Mueller, Carol (eds.): *Frontiers in Social Movements Theory*. New Haven: Yale University Press, pp. 156-173.
- García Linera, Álvaro (ed.) (2004): *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural.
- Gingrich, Andre (1998): "Ethnizität für die Praxis". En: Wernhart, Karl R. et al. (eds.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik*. Wien: Promedia, pp. 99-112.
- Hahn, Dwight R. (1996): "The Use and Abuse of Ethnicity. The Case of the Bolivian CSUTCB". En: *Latin American Perspectives*, 23, 2, pp. 91-106.
- Hall, Stuart (1996): "Who needs Identity". En: Hall, Stuart/Du Gay, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Jenkins, Richard (1996): *Social Identity*. London: Routledge.
- Koonings, Kees/Silva, Patricio (eds.) (1999): *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Ludescher, Monika (2004): *Menschenrechte und indigene Völker*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Martínez Cobo, José (1986): *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.
- Pajuelo Teves, Ramón (2004): "Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos". En: <www.globalcult.org.ve/doc/Monografias/MonografiaPajuelo.pdf>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2003): *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: Aruwiyiri.
- Rojas Ríos, César (2007): *Democracia de Alta Tensión. Conflictividad y cambio social en la Bolivia del siglo XXI*. La Paz: Plural.
- Scherrer, Christian (s.a.): "Mehrheiten versus Minderheiten. Zur Kritik erklärungsbedürftiger Konzepte". En: <www.uni-muenster.de/PeaCon/wuf/wf-97/9710202m.htm>.
- Sieder, Rachel (ed.) (2002): *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke: Palgrave.

- Snow, David/McAdam, Doug (2000): “Identity Work Processes in the Context of Social Movements: Clarifying the Identity/Movement Nexus”. En: Stryker, Sheldon et al. (eds.): *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 41-67.
- Tapia, Luis (2006): *Gobierno Multicultural y Democracia Directa Nacional*. La Paz: Centro de Estudios y Análisis Estratégicos de Bolivia.
- Van Cott, Donna Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- (2005): *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (⁵1972): *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Wernhart, Karl (1998): “Ethnos-Identität-Globalisierung”. En: Wernhart, Karl R. et al. (eds.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik*. Wien: Promedia, pp. 81-98.
- Wodak, Ruth et al. (1998): *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Páginas de Internet

www.cidob-bo.org
www.conamaq.org.bo
www.csutcb.org
www.cscb.nativeweb.org

Juliana Ströbele-Gregor

Globalización y cultura: la dinámica del derecho. Comentarios e hipótesis

El tema del derecho/derechos humanos, y los ámbitos jurídicos que se refieren a los derechos indígenas y los derechos de la mujer, son especialmente idóneos para una reflexión sobre la interacción entre globalización y culturas locales. Pues, por lo menos en Latinoamérica, la reivindicación de los derechos humanos universales ha desplegado dinámicas específicas en estos ámbitos jurídicos. Éstas son el resultado de la experiencia de la violencia ejercida por los grupos dominantes (de las clases y culturas dominantes frente a la población indígena; de los hombres frente a las mujeres en estructuras patriarcales), así como de la opresión, marginación y la consecuente exclusión del poder de decisión, y las múltiples resistencias frente a ello. Esto incumbe a la lucha tanto de los pueblos indígenas, como de organizaciones de mujeres a favor de los derechos ciudadanos y la igualdad de género. Por otro lado, se ha impulsado continuamente iniciativas de las Naciones Unidas a favor de los derechos humanos y de los derechos de la mujer, congresos y convenios internacionales, así como declaraciones internacionales sobre los derechos indígenas o sobre los derechos de la mujer.¹ De esta manera, existe una comunicación dinámica y orientada a la acción entre representantes del debate globalizado y representantes hombres y mujeres de culturas regionales. En el caso del cabildeo, son feministas y grupos de mujeres de diferentes orientaciones los que entablan un diálogo con representantes mujeres locales y regionales;

1 Respecto a los derechos de la mujer, hay que mencionar especialmente la Convención CEDAW de la ONU y la Convención de la OEA, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos 1993 en Viena y la Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing 1995, así como las diferentes resoluciones y compromisos gubernamentales promulgados. Respecto a los pueblos indígenas, se trata en primer lugar del Convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas; las declaraciones de la ONU (1993) y la Década de los Pueblos Indígenas 1994-2004 declarada por las Naciones Unidas, que ha sido prolongada diez años más; la Declaración de los Derechos Indígenas de la OEA de 1995 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas de septiembre de 2007.

en el caso de los pueblos indígenas se trata de profesionales en antropología y ciencias sociales, organizaciones no gubernamentales (ONG) y sobre todo de representantes de los movimientos indígenas, que cada vez se difunden y se fortalecen más. Esta comunicación ha logrado una influencia fuerte y persistente en la escena internacional.

Del mismo modo, el debate y la comunicación internacional entre el nivel internacional y el nivel regional a través de la globalización, tienen efectos y consecuencias en los niveles locales. Por lo tanto, en el campo temático derecho – derechos humanos en el contexto de la globalización no solamente se ha desarrollado una difusión de discursos y valores culturales dominantes occidentales, sino que también se produjeron múltiples interacciones de debates en dicho ámbito a nivel horizontal, en las que están integradas y participan comunidades locales. De ello ha resultado –por lo menos en lo que respecta a los pueblos indígenas de Latinoamérica– una discusión animada y también controvertida, que a su vez influye en la reconstrucción de normas y prácticas culturales en el ámbito del derecho.

1. Ejemplo I: debate jurídico indígena

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) apoya de manera decisiva la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. Entre éstos se encuentran los derechos a la tierra y al territorio, el acceso a la educación y a la salud, incluyendo la propia cultura y práctica, etc. y, particularmente, el reconocimiento de los sistemas y de la práctica jurídica “tradicional”. En la mayoría de los Estados latinoamericanos, las organizaciones indígenas aprovechan la difusión del Convenio 169 de la OIT para legitimar sus demandas ante el Estado: el reconocimiento de las culturas indígenas, sus lenguas, modos de vida, sistemas y prácticas jurídicas locales, el derecho al territorio y a la participación en el Estado. Doce gobiernos latinoamericanos han ratificado el Convenio de la OIT, con lo cual se han comprometido a reformar y adecuar sus legislaciones. El hecho de que en la mayoría de los Estados signatarios la implementación de las leyes sea más bien deficiente, es un motivo del persistente debate político sobre este tema entre las organizaciones indígenas. Y si en un primer momento las exigencias estuvieron formuladas de forma muy general, posteriormente éstas fueron especificadas y diferenciadas cada vez

más, y fueron presentadas en el lenguaje del derecho formal. La demanda de los indígenas por la autonomía jurídica y la negociación con el Estado respecto a qué ámbitos jurídicos deben ser subordinados al sistema jurídico respectivo, ha conducido a una mayor diferenciación de los discursos culturalistas por parte de los indígenas. Esto está acompañado de la reconstrucción y parcialmente de la construcción (“invención”) del derecho indígena “tradicional”. El hecho de que a menudo y de diferentes maneras se trate de un amalgama de usos y costumbres locales, que contienen influencias del derecho y de las prácticas jurídicas coloniales, así como del sistema jurídico positivo nacional (como lo ilustran estudios de campo en Bolivia: Orellana H. 2004), no afecta la argumentación culturalista. La reconstrucción del derecho indígena es un elemento importante en el proceso de la construcción de la etnicidad.

Por parte del Estado, la exigencia del reconocimiento de la práctica indígena local como “derecho tradicional” (Ley Consuetudinaria) ha llevado a que éste examine de manera más detenida esas prácticas y normas legales, con el objetivo de definir exactamente cuál es la relación entre el derecho positivo nacional y el derecho indígena (por ejemplo, investigaciones realizadas por encargo del Estado en Bolivia, Perú y Ecuador). Pero también la cooperación internacional se ha dedicado a este objeto de investigación (Brandt/Franco Valdivia 2006). Se trata de definir y debatir los ámbitos jurídicos en los que el derecho indígena puede ser aplicado, de definir y debatir qué mecanismos culturales de conciliación y de sanciones de la jurisprudencia se deben reconocer, para posteriormente establecer los límites de esta jurisprudencia y sus competencias.

Si bien en todos los países latinoamericanos que han iniciado las reformas legales respectivas, el derecho internacional y las convenciones internacionales forman el marco del ejercicio de la práctica legal indígena y pese a que, por lo tanto, los derechos humanos y los derechos ciudadanos constituyen un derecho superior, con excepción del caso de Colombia (Kuppe 2000), existen a mi parecer aún problemas no resueltos en este ámbito. Esto concierne, por ejemplo, a la cuestión de la proporcionalidad de sanciones en el derecho indígena (incluso pequeños robos en la comunidad pueden ser sancionados con la expulsión, lo que tiene consecuencias sociales y a menudo también económicas profundas para el delincuente); así como a la definición

de los delitos penales (qué delito se considera punible y qué importancia se le atribuye, véase Brandt/Franco Valdivia 2006; 2007; Orellana H. 2004). Orellana, por ejemplo, cuenta de un caso de acoso sexual de una muchacha en una comunidad quechua en Bolivia, que en la traducción del acta del caso al castellano fue calificado como violación. Otro problema es la ponderación entre varios derechos humanos, dado que aquí se enfrentan dos categorías: los derechos humanos individuales versus los derechos humanos colectivos y culturales. La pregunta respecto a cuál tiene mayor importancia se plantea a nivel del sistema jurídico, cuando existe una garantía constitucional de la autonomía jurídica y el reconocimiento y la protección de las culturas indígenas, pero cuando al mismo tiempo los derechos humanos individuales forman parte integrante del sistema jurídico nacional y de las convenciones internacionales. Un ejemplo: ¿qué tiene un peso mayor: la libertad de culto individual o el derecho colectivo a la conservación y la observancia de la propia cultura y religión, y con ello el rechazo de otras religiones? En Colombia, la Corte Suprema dictó una sentencia que permitió a una comunidad indígena –con referencia a la garantía de la conservación de su cultura– excluir a feligreses evangélicos de la comunidad y obligarlos a abandonar la misma. En este caso, el derecho humano individual a la libertad de culto tuvo un menor peso que los derechos humanos colectivos y culturales (Kuppe 2001: 67-70 y de modo más detallado Kuppe 2000). En las comunidades indígenas, los derechos colectivos normalmente tienen prioridad sobre los derechos individuales.

La discusión sobre la prioridad en un caso conflictivo se da tanto a nivel de las instituciones jurídicas públicas como de las organizaciones indígenas. Los debates han conducido a la diferenciación de diferentes posiciones, lo que a su vez es el resultado de la interacción comunicativa entre los debates globales y los debates locales. En ello, muchos antropólogos, antropólogas y ONG jugaron un papel en la transmisión de información y de debates internacionales, pero también en la elaboración intelectual que dio lugar a la construcción posicionamientos indígenas.

Las dos posiciones –que parecen oponerse diametralmente pero que en la práctica también se influyen mutuamente y se superponen– se pueden caracterizar de la siguiente manera:

- la posición del relativismo cultural: en el discurso indianista se afirma que la cultura es algo esencialmente inalterable, algo eternamente existente. Se exige el reconocimiento total e ilimitado de los propios valores y normas “culturalmente diferentes”. Según esta comprensión estática de cultura y los derechos indígenas que se derivan de ella, los derechos colectivos se anteponen a los derechos individuales. Estas posiciones, ampliamente aceptadas en las organizaciones indígenas, también están representadas por personas externas, sean antropólogos, personal de la cooperación al desarrollo o, en ocasiones, también personal de la administración pública comprometidos con el indigenismo.
- A ello se oponen posiciones que incluyen el cambio cultural y la penetración normas y valores externos al interior de las culturas locales. En relación al derecho, enfatizan la universalidad de los derechos humanos. Ello se demuestra principalmente a nivel de los derechos de la mujer.

2. Ejemplo II: derechos de la mujer en comunidades indígenas

En 1993, en Chiapas, las mujeres indígenas del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) promulgaron su ley revolucionaria de mujeres, la misma que fue hecha pública en 1994. Bajo esta ley exigen el reconocimiento de derechos humanos fundamentales de la mujer. Este acto en sí, al igual que las exigencias, resultan realmente “revolucionarios”, dado que el documento representa una ruptura con la definición tradicional de los roles de género y con las costumbres que desfavorecen a las mujeres. Múltiples formas de desventaja forman parte no solamente de la vida cotidiana de las mujeres mayas de Chiapas, sino también de las mujeres en muchas otras culturas indígenas. Como justificación, se remite a la “tradición” de la propia cultura.

En las entrevistas a mujeres dirigentes que Cervone et al. (1998) han reunido en su estudio sobre mujeres dirigentes indígenas en Ecuador, el discurso culturalista se enfrenta a una realidad que pone muchos obstáculos en el camino para las oportunidades y el ascenso individual de la mujer. En primer lugar, está la deficiente educación escolar de las mujeres. A esto se suma la tutela masculina en la familia, bajo la cual se impide la participación de mujeres en las reuniones públicas y mucho menos los viajes o cargos de representación. En

general, las responsabilidades en el hogar y en la familia demandan gran parte del tiempo de las mujeres y no dejan espacio para dedicarse a actividades ajenas a sus “obligaciones como mujer y madre”. Asimismo, las participantes de las entrevistas enfatizan en las entrevistas la falta de modelos en el entorno de la mujer que ocupan cargos directivos. Este tipo de obstáculos surgen tanto de la construcción cultural discursiva de la identidad femenina, como de una práctica marcada por muy diversas influencias externas en el contexto postcolonial, tales como las tradiciones de la religión católica, entre otras.

En la Declaración Revolucionaria de las Mujeres de Chiapas, ellas se distancian claramente de una comprensión estática de cultura. Ello demuestra que los procesos de cambio en una relación de género definida desde lo cultural son imaginables y deseables. También existen declaraciones o posiciones con un sentido similar entre mujeres indígenas de otros Estados latinoamericanos, por ejemplo en las organizaciones de las mujeres de la Amazonia. Pese a que las mujeres de Chiapas no se refieren expresamente a la Declaración de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), reclaman, sin embargo, sus derechos humanos individuales y ciudadanos: la elección de su marido, la protección contra la violencia doméstica, la participación política, etc. Es evidente que estas exigencias y el enfoque sobre el cual se basan, llevan a conflictos dentro de la relación de género y también al interior de la comunidad o de las organizaciones indígenas.

No obstante, dentro de las comunidades locales también ha empezado a darse una mayor diferenciación de los discursos:

- Algunos hombres argumentan desde posiciones culturalistas y se remiten a los principios de dualidad y complementariedad, que son centrales en el pensamiento de las culturas indígenas andinas y de los mayas, e interpretan la relación de género como una relación simétrica. Por ello, afirman que las mujeres tienen el mismo poder de decisión y que ocupan una posición tan fuerte en la comunidad como los hombres. Omiten que la práctica de vida en las comunidades o en las ciudades se caracteriza por la desigualdad, dado que la vida está marcada por estructuras patriarcales, en las que las mujeres están desfavorecidas en muchos aspectos: ya sea en el acceso a la tierra, a la educación o en la representación política.

- Sin embargo, también hay hombres que sostienen argumentos a favor de las demandas emancipadoras de las mujeres y abogan por el cambio, es decir, por más derechos individuales de las mujeres.
- Adicionalmente, no es raro escuchar el argumento de que los principios culturales de la dualidad y la complementariedad deberían ser convertidos en práctica vivencial. Este argumento constituye un intento por conciliar principios culturales con la exigencia de los derechos de la mujer (si bien no en el sentido feminista, pero sí en el sentido de una renuncia a la relegación de las mujeres).

Este debate acerca de los derechos humanos y los derechos de la mujer, que provino de la discusión a nivel internacional y que fue incorporado en el contexto indígena –a través de la globalización de la comunicación–, repercutió a su vez a nivel internacional: las discusiones y argumentos de las culturas locales –no solamente de los pueblos indígenas en Latinoamérica– tienen por su parte influencias en los debates internacionales. ONG, organizaciones de las Naciones Unidas y partes de la cooperación al desarrollo internacional retoman dichos argumentos. El enfoque de tomar en cuenta las normas y prácticas culturales locales en el fomento de los derechos humanos y de la cuestión de género, es una expresión de ello. Mujeres del llamado “tercer mundo” –entre ellas también representantes de las organizaciones de mujeres indígenas– han cuidado que a nivel internacional se escuchen sus argumentos y demandas específicas. Por ello, no causa sorpresa que sean también ellas quienes sostengan argumentos controversiales respecto a los derechos de la mujer y los derechos humanos.

- Una argumentación de los indígenas, que está más bien orientada a la práctica, combina la crítica frente al feminismo occidental con las exigencias de una mayor igualdad legal de las mujeres en las comunidades indígenas. Las ideas sobre la igualdad de género y de los derechos humanos individuales, propagadas en el marco de proyectos de desarrollo, son incorporadas en los discursos de las organizaciones indígenas en tanto que combinan la exigencia con el argumento de que hay que partir de las propias normas culturales y la propia práctica, y que ésta se debe desarrollar en dirección a los derechos de la mujer y los derechos humanos. Jude Jumanga Jacinto, dirigente de la organización indígena AIDSESEP (Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana), expresa

claramente esta idea cuando dice: “Somos muy conscientes de que si como mujeres no conocemos nuestros propios derechos, no podremos salir a defender todos estos derechos de los pueblos indígenas que el gobierno viene atropellando y violando. En esta toma de conciencia y en este conocimiento se ha ido capacitando a las mujeres para que puedan ocupar puestos dirigentes” (Jumanga Jacinto 2008: 83). Otro ejemplo ha sido el debate sobre los derechos de la mujer indígena y cultura entre representantes de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) en el contexto de los talleres de planificación del programa de cooperación con la agencia GTZ (Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit), 2000, en el que participó la autora. Si bien la cooperación al desarrollo ha recogido esta demanda formalmente, el diálogo intercultural necesario para su implementación aún está solo en sus inicios.

- Durante los preparativos para la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en Viena 1993 y en Beijing 1995 se evidenció que, sin duda, existen fuertes controversias entre las mujeres del Norte y del Sur respecto a los derechos humanos, los derechos de la mujer y la violencia. Aquí se manifestó claramente el disenso existente desde hace ya muchos años: las mujeres no occidentales cuestionan las normas occidentales, el cómo estas últimas se manifiestan en modelos de desarrollo y en dogmas jurídicos internacionales, y rechazan a su vez toda generalización feminista. El reproche está dirigido contra la perspectiva eurocentrista tanto de las feministas como de los estudios sobre la mujer. La activista Chandra Talpade Mohanty, procedente de la India, habla de “western eyes” y “colonizing discourses” (citado en Radcliffe/Westwood 1993: 5). Algunos años más tarde, esta posición se reflejaría en los discursos de mujeres indígenas activistas del Ecuador (Prieto et al. 2005: 153-154) (véanse el análisis de los discursos en Ströbele-Gregor 2007; 2008).
- Por último, pero no por eso menos importante, existe la exigencia de igualdad por parte de las mujeres indígenas, bajo el argumento de que es necesario superar las estructuras patriarcales inscritas en la propia cultura. Así, en una entrevista que la autora condujo en 1996, una representante regional de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” afirmó: “Sí, te-

nemos nuestra cultura. Pero en cuanto a nuestros derechos de las mujeres, hay que cambiarla”. De modo similar se expresó una representante del consejo nacional de AIDSESP (Perú) en un taller de planificación realizado en el marco de una cooperación con la agencia alemana de cooperación al desarrollo GTZ en diciembre de 2000.

3. Conclusión

El derecho y las relaciones de género son dos ámbitos en los que los valores y normas culturales están inscritos de modo especial; es decir, en la definición de los roles de género y en la estructura y práctica de las relaciones de género. Como es sabido, en regiones que en otro tiempo se encontraban bajo poder colonial, el derecho es una amalgama cultural. La interacción entre los discursos globalizados, la comunicación global y las culturas locales ha conducido a la construcción y reconstrucción de normas y de la práctica cultural a nivel local. Ello se manifiesta en el debate jurídico.

Tal como lo hemos analizado en otro contexto (Feldt/Ströbele-Gregor 2008), se debe considerar que la clara delimitación entre “derecho transmitido por la costumbre” por un lado, y “normas y prácticas externas, culturalmente ajenas”, por el otro, constituye una óptica muy occidental. Cito el resultado de nuestro análisis: Si bien existe una clara diferenciación entre el derecho indígena (derecho consuetudinario) y el derecho nacional (derecho positivo),

dentro de la aplicación del Derecho Indígena, existe una cantidad de variantes que escapan de la delimitación entre endógenas y exógenas. Esto no debe confundirse con adaptación cultural. Se trata más bien de un proceso de apropiación, basado en el propio modelo cultural de pensamiento, que está conectado a la interacción entre culturas, y que se manifiesta no sólo en el ámbito jurídico, sino también en la relación entre los géneros, o en las formas autónomas de participación en la representación política. Por eso, la autodeterminación indígena no excluye necesariamente el reconocimiento de, al menos, algunos derechos humanos individuales (p. ej.: el derecho a la integridad física en la familia); aunque los derechos individuales se mantienen supeditados a los derechos colectivos (Feldt/Ströbele-Gregor 2008: 28).

En la reconstrucción del derecho indígena, la comunicación globalizada juega un rol central. A través de la Internet, en reuniones regionales y continentales de las organizaciones indígenas, así como en los pro-

yectos de desarrollo, no solamente tiene lugar el intercambio con otros pueblos indígenas, sino que también se refuerza el acceso al debate internacional y el intercambio, particularmente con actores de la ciencia y de la política de desarrollo.

Como siempre ocurre en el proceso de comunicación, se produce una dinámica de interacción entre los actores, que permite nuevas perspectivas y/o una mayor diferenciación de los argumentos en ambos lados. De esta manera,

los procesos de transformación en estos ámbitos no solamente tienen lugar en los pueblos indígenas. La diferenciación de discursos y conceptos valorativos se efectúan en el marco de la interacción global, también en el occidente y en el norte, influenciadas por las experiencias y los argumentos críticos del sur, o sea, también de indígenas (Feldt/Ströbele-Gregor 2008: 28).

Paralelamente al desarrollo a nivel local, se puede discernir una mayor diferenciación de los discursos y de la práctica en instituciones nacionales e internacionales, es decir, en instituciones que actúan a nivel global.

Un ejemplo en el ámbito jurídico es el mencionado debate de los derechos de la mujer. La crítica de las mujeres del sur, incluyendo a las mujeres indígenas, al feminismo occidental ha contribuido a la autorreflexión y a la ampliación de los enfoques teóricos a nivel internacional. Y la diferenciación entre derechos humanos políticos, sociales y culturales, definitivamente recibió incentivos de los actores del sur, entre ellos de los indígenas de Latinoamérica (Feldt/Ströbele-Gregor 2008: 28).

Desde los años 1960, los artículos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas fueron introducidos a partir de las observaciones y reivindicaciones de diferentes actores del sur y, en la actualidad, son los fundamentos para el reconocimiento, por ejemplo, de conceptos tan importantes como son los derechos colectivos. Pero no debe pasarse por alto que ya en la versión de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, el Artículo 17 reconoce el derecho comunitario; Art. 18, reconoce el derecho a practicar comunitariamente la religión; y Art. 29 hace énfasis en las obligaciones del individuo respecto a la comunidad, como así también en la limitación de todos los derechos, para asegurar que no se vulneren los derechos de los demás (Kalny 2008). La Declaración de las Naciones Unidas de los derechos económicos, sociales y culturales (1966), la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las personas

pertenecientes a minorías étnicas, religiosas e idiomáticas” (1992), la Declaración de Río de Janeiro de 1992, en especial los Art. 22 y 23, así como las declaraciones y resoluciones sobre los derechos humanos de “Tercera Generación” son claramente resultado de las intervenciones de los pueblos no-occidentales, entre ellos los pueblos indígenas. Sin embargo, entre los pueblos indígenas, sobre todo a nivel de los activistas políticos, está muy difundido el argumento que los derechos humanos universales están fundamentadas en los valores de la cultura occidental, por eso su reconocimiento a nivel universal sería someterse a una cultura ajena a la propia.

Las tensiones entre cultura – universalidad de los derechos humanos, así como entre derechos humanos individuales y derechos colectivos –y con ello la cuestión de los conceptos de cultura o de “tradicción cultural”–, son aspectos de una discusión necesaria, tanto a nivel local como a nivel global. Los debates existentes y aún pendientes muestran que la globalización sin duda puede abrir nuevas y fructuosas perspectivas para todos los involucrados y que este proceso no necesariamente conduce a la destrucción de las culturas indígenas. Más bien abre posibilidades –por lo menos en el ámbito del derecho– para que las culturas locales estén en condiciones de trazar procesos de cambio de manera más consciente.

Bibliografía

- Brandt, Hans-Jürgen/Franco Valdivia, Rocío (eds.) (2006): *El tratamiento de conflictos. Un estudio de actas en 133 comunidades* (Serie: Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador). Lima: IDL – Instituto de Defensa Legal.
- (eds.) (2007): *Normas, valores y procedimientos en la justicia comunitaria* (Serie: Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador). Lima: IDL – Instituto de Defensa Legal.
- Cervone, Emma et al. (ed.) (1998): *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*. Quito: CEPLAES.
- EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) (ed.) (1993): Leyes de guerra. Capítulo “Ley Revolucionaria de Mujeres”. En: *El despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN, México, 01.12.1993*. Reedición en: Quezada, Marcelo/ Pérez-Ruiz, Maya Lorena (1998): *EZLN-la utopía armada – una visión plural del movimiento zapatista*. La Paz: Plural, pp. 49-50.
- Feldt, Heidi/Ströbele-Gregor, Juliana (2008): “Pueblos Indígenas y Conflicto”. En: GTZ (ed.): *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en Latinoamérica –*

- PROINDIGENA* —. Eschborn: GTZ (Julio de 2008), y <www.gtz.de> (18 de Octubre de 2008).
- Jumanga Jacinto, Jude (2008): “Sobre capacitación en derechos de las mujeres indígenas (dirigentes) en Perú”. En: Sevilla, Rafael/Ströbele-Gregor, Juliana (eds.): *Pueblos Indígenas – Derechos, estrategias económicas y desarrollo con identidad*. Edición Foro de Desarrollo. Bad Honnef: Horlemann, pp. 82-85.
- Kalny, Eva (2008): “Der ‘Westen’ und die Menschenrechte. Abschied vom Ursprungsmythos einer Idee”. En: *Peripherie*, 109/110, pp. 196-223.
- Kuppe, René (2000): “Religionsfreiheit und Schutz der kulturellen Identität im Widerspruch? Die Erkenntnis SU-510/1998 des Verfassungsgerichtes Kolumbiens”. En: *Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, 1, pp. 48-81.
- (2001): “Die Anerkennung indigener Rechtsautonomie im interkulturellen Spannungsfeld”. En: Borsdorf, Axel/Klömer, Gertrud/Pranreiter, Christof (eds.): *Lateinamerika im Umbruch: Geistige Strömungen im Globalisierungsstress, Innsbrucker Geographische Studien*. Innsbruck: Institut für Geographie der Universität Innsbruck, 32, pp. 61-76.
- Orellana H., René (2004): *Interlegalidad y Campos Jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, Faculteit der Rechtsgeleerdheid/Cochabamba: Huella Editores.
- Prieto, Mercedes/Cumani, Clorinda/Flores, Alejandra/Maldonado, Gina/Pequeño, Andrea (2005): *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador 1990-2004*. Quito: FLACSO.
- Radcliffe, Sarah A./Westwood, Sallie (eds.) (1993): “VIVA”. *Women and Popular Protest in Latin America*. London/New York: Routledge.
- Ströbele-Gregor, Juliana (2007): “Mujeres indígenas y Ciudadanía, y Alcance del derecho. Estado de la investigación tomando como ejemplo Ecuador”. OBREAL/EULARO conference papers <www.obreal.unibo.it/Publications.aspx?Action=Search&IdPublicationType=7>.
- (2008): “Ciudadanía y mujeres indígenas – El debate en Ecuador”. En: Kron, Stefanie/Noack, Karoline (eds.): *¿Qué género tiene el derecho? Ciudadanía, historia, globalización* (Serie: Fragmentierte Moderne in Lateinamerika). Berlin: edition tranvía, pp. 143-169.

Jonas Wolff

**Del gobierno a la crisis.
Acerca del debilitamiento del movimiento
indígena ecuatoriano**

1. Introducción

En los años 1990, el movimiento indígena ecuatoriano era considerado como el movimiento étnico más fuerte de América Latina (Yashar 2005: 85; Van Cott 2005: 99). En el marco de un ascenso político espectacular, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y su “brazo político” Pachakutik se convirtieron en desafiantes serios del sistema establecido, de sus representantes y prácticas tradicionales. En enero del año 2000 protagonizaron una rebelión que derrocó al presidente Jamil Mahuad, en el 2003 participaron por unos meses en el gobierno de Lucio Gutiérrez. Desde la ruptura de la alianza con Gutiérrez, sin embargo, el movimiento indígena se encuentra en una situación de crisis. Se ha reducido marcadamente no sólo su rol como protagonista de la protesta social sino también su fuerza política dentro de las instituciones democráticas. El movimiento indígena no desempeñó ningún papel activo ni en la caída del Presidente Gutiérrez en el 2005, ni en la elección de Rafael Correa en 2006, ni durante el primer año del gobierno de Correa en 2007.

En el siguiente artículo se analiza este debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano: Su paso de actor social y político realmente fuerte –un actor capaz de protagonizar la protesta social, capaz de marcar la agenda política, capaz de desafiar a los gobiernos de turno– a actor relativamente marginal con respecto a la política nacional.¹ Desde la perspectiva del sistema político, este debilitamiento del movimiento indígena significa (por el momento) un “cercamiento” exitoso del desafío indígena. En lo que sigue se atribuye este cercamiento

¹ Este artículo se basa en mi análisis del movimiento indígena ecuatoriano en Wolff (2008: Cap. 5). Aquí solo puedo presentar unas líneas muy generales de este análisis.

político a tres procesos interrelacionados: a la integración política en el sentido de una mayor participación, representación y responsividad; a la cooptación de líderes, grupos y organizaciones (de base) indígenas por instituciones estatales y partidos políticos; y a dinámicas internas –de división y desmovilización– del propio movimiento indígena. Pero antes de analizar estos tres procesos, es preciso resumir brevemente el ascenso político del movimiento indígena ecuatoriano.

2. El movimiento indígena ecuatoriano

En los años 1970, se pudo observar una nueva dinámica de movilización y organización indígena tanto en la Amazonía como en la Sierra ecuatoriana. Estos procesos de organización explícitamente indígena confluyeron en 1986 en la creación de la CONAIE. Como confederación nacional, la CONAIE aglutina en su seno a las organizaciones regionales más importantes de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (ECUARUNARI), y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE).²

Con el gran “levantamiento indígena” de 1990, la CONAIE apareció en el escenario de la política nacional: Provocado por nuevas concesiones para la explotación de petróleo en territorios indígenas, la CONAIE convocó a protestas que incluyeron el bloqueo de carreteras, marchas masivas, la invasión de latifundios y la toma de edificios públicos (Lucas 2000: 3); en el marco de este levantamiento, la CONAIE puso por primera vez sus reivindicaciones políticas en la agenda nacional (León Trujillo 1994). Le siguieron otros levantamientos indígenas. En 1995, la CONAIE –junto con otros movimientos rurales y urbanos– decidió crear el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País (Beck/Mijeski 1998). A través de Pachakutik se introdujo a las instituciones democráticas: al Congreso Nacional, a

2 Sobre el movimiento indígena ecuatoriano, véanse Barrera Guarderas (2001); Collins (2004); De la Torre (2006); Gerlach (2003); Guerrero (2000); León Trujillo (1994); Lucas (2000); Lucero (2003); Ojeda Segovia (2004); Pallares (2002); Selverston-Scher (2001); Van Cott (2005: Cap. 4); Wolff (2004); Yashar (2005: Cap. 4); Zamosc (2007).

las diferentes instituciones políticas a nivel subnacional y, en 1997, a la asamblea constituyente de aquél entonces (Andolina 2003). En el marco de la crisis económica en 1999, la CONAIE encabezaba la protesta social contra las medidas de austeridad y ajuste que trataba de imponer el gobierno de Mahuad. Esta escalada de protestas culminó en enero del 2000 en el derrocamiento de Mahuad por una alianza del movimiento indígena con un sector rebelde de las Fuerzas Armadas (Walsh 2001). Durante unas horas, un “triumvirato de salvación nacional” –incluyendo el presidente de la CONAIE, Antonio Vargas– reemplazaba al presidente elegido. El alto comando militar rápidamente terminó esta rebelión que se había convertido en golpe, pero dos años después retornó aquella alianza indígena-militar: En el 2002 ganó las elecciones presidenciales el ex coronel Lucio Gutiérrez con Pachakutik y CONAIE como sus aliados más importantes (Lucas 2003).

A través de sus tres regionales, en los años noventa la CONAIE logró reunir el 80% de las organizaciones indígenas de base (Van Cott 2005: 107). Por esta razón se considera sin ninguna duda el órgano más representativo de la población indígena que representa entre 30 y 40% de la población ecuatoriana (Yashar 2005: 2). Sin embargo, la CONAIE no es –y nunca fue– una organización homogénea. Como la población indígena, el movimiento indígena es atravesado por diferentes clivajes: la diversidad étnica entre la población mayoritariamente quichua y las otras “nacionalidades” indígenas que se encuentran especialmente en la Amazonía;³ las diferencias religiosas entre católicos y evangélicos; y la división regional entre ECUARUNARI que representa a la mayoría de la población indígena serrana, la importante –pero minoritaria– CONFENIAE y la marginal CONAICE. Además, la CONAIE no es la única confederación indígena. Los competidores nacionales más importantes son la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE). La FENOCIN, creada en los años sesenta, es una organización de tipo sindical y tradicionalmente se ubica cerca del Partido Socialista; pero con el ascenso de la CONAIE ha adoptado una gran parte de su discurso étnico. La

3 Oficialmente se distingue la “nacionalidad” quichua (que por su parte consiste en 13 “pueblos” distribuidos por la Sierra y la Amazonía) y 12 otras “nacionalidades” (sobre todo en la Amazonía).

FEINE fue creada en 1980 como una organización de iglesias evangélicas; en los noventa también aprendió del “modelo éxito” y en 1998 creó incluso su propio partido indígena (Amauta Jatari, luego Amauta Yuyay). Al final de los años noventa, la FEINE –a través de aproximadamente 600 iglesias locales– logró organizar el 17% de la población indígena (Van Cott 2005: 108-109).

Cuando Lucio Gutiérrez asumió la presidencia, el movimiento indígena llegó por primera vez a formar parte del gobierno nacional. Pachakutik era parte de la coalición gobernante; la líder indígena Nina Pacari ocupó la Cancillería y el ex presidente de la CONAIE, Luis Macas, obtuvo el Ministerio de Agricultura y Ganadería (Barrera et al. 2004). Pero la coalición entre CONAIE/Pachakutik y Gutiérrez no duró más que unos pocos meses. Gutiérrez rápidamente empezó a girar el rumbo hacia alianzas con las élites de la Costa, con los partidos políticos de la derecha, con el gobierno de Estados Unidos y con el Fondo Monetario Internacional (Lucas 2003; Posso 2004). Hasta fines del año 2003, todos sus aliados de campaña declararon la oposición abierta al gobierno de Gutiérrez: no sólo la CONAIE y Pachakutik, sino también otros movimientos sociales urbanos, organizaciones rurales, sindicatos y fuerzas políticas de izquierda en general. Sin embargo, a pesar de las declaraciones de enfrentamiento radical al “traidor” Gutiérrez, este conjunto de organizaciones sociales no fue capaz de movilizar ningún tipo de resistencia significativa al gobierno. Esto no sorprende mucho tratándose de los movimientos sociales urbanos y de los sindicatos ecuatorianos. Pero sí es notable que durante el gobierno de Gutiérrez hayan fracasado todos los intentos por parte de la CONAIE de iniciar un nuevo levantamiento indígena. Las protestas que en el 2005 forzaron la caída de Gutiérrez las protagonizaron justamente los sectores medios de Quito en alianza con los partidos tradicionales.⁴

3. El “cercamiento” político del movimiento indígena

¿Cómo se puede explicar este debilitamiento de un actor sociopolítico que hace poco era tan fuerte? Antes que nada, hay que destacar un punto que *no* tiene relevancia. Es un punto que tiene que ver

4 Sobre la caída de Gutiérrez, véase las contribuciones en *Íconos* (2005).

con el hecho de que exista la democracia en el Ecuador. La democracia que realmente existe en este país puede ser muy inestable, bastante formal y distorsionada por poderes y prácticas fácticas, pero aquí muestra su valor: Que el movimiento indígena haya perdido la fuerza social y política que tenía en los años 1990 no resulta de una política de represión. Hubo de vez en cuando acontecimientos aislados de represión, pero en general éstos fracasaron. El ascenso y el éxito, tanto como el debilitamiento y la crisis del movimiento indígena, sólo se pueden entender como dinámicas que se dan en un contexto político que es básicamente democrático.

3.1 Integración política

La primera dimensión del argumento que quiero desarrollar, es que la crisis del movimiento indígena es, en parte, el resultado de su propio éxito. Lo conocemos bien de las trayectorias de movimientos sociales en todo el mundo, sobre todo en sistemas políticos democráticos: el ascenso de un nuevo actor colectivo desafiante resulta en una apertura del sistema político. La integración política del nuevo grupo implica su institucionalización, su moderación estratégica y la desmovilización de su base social (Tarrow 1998: 161-175). En este sentido, el empoderamiento de la población indígena causó que el sistema político ecuatoriano se adaptara. La rápida inclusión de Pachakutik en las instituciones democráticas es, por un lado, el resultado de la propia fuerza del movimiento indígena. Pero por otro lado, este éxito se basa en características de la democracia en el Ecuador: El sistema político —precisamente por su fragmentación y el clivaje entre Costa y Sierra— facilita generalmente la incorporación de nuevas fuerzas políticas (León Trujillo 2004). En los años 1990, reformas políticas que profundizaron la descentralización y liberalizaron las leyes electorales y partidarias intensificaron esta permisividad (García Serrano 2005; Van Cott 2005: Cap. 4). El reconocimiento de los pueblos indígenas y de sus propios derechos en la Constitución del 1998 fue un resultado —más bien como un paso más— de este proceso de inclusión. Así Pachakutik rápidamente pasó a ser un partido establecido a nivel nacional con fuerte presencia también a nivel subnacional, sobre todo en la Sierra y la Amazonía.

Junto a esta integración *liberal-democrática*, hubo otra forma de integración. Esto se refiere también a los mecanismos de integración formal-institucional, pero de modo *colectivo-corporativista*. En este sentido, se crearon instituciones estatales que se dedicaron específicamente a reivindicaciones indígenas: la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DNSPI) y el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). En todas estas instituciones las propias organizaciones indígenas lograron extensas posibilidades de participación, administración y hasta autogestión (García Serrano 2003: 212; 2005: 4; Almeida/Arrobo Rodas 2004: 54-62). Además, hay una dimensión informal de inclusión política: Con sus levantamientos, la CONAIE logró establecerse como la representante públicamente reconocida de los intereses y valores de la población indígena del país. Si decisiones o medidas políticas amenazaban intereses vitales de la población indígena, la CONAIE podía convocar a protestas para obligar al presidente de turno a negociar con ella. Esta práctica informal de lograr respuestas políticas a demandas indígenas no sólo se refiere a la confederación nacional: Habiendo establecido su fuerza movilizadora, la capacidad por parte de las organizaciones indígenas de todos los niveles de negociar exitosamente con “el Estado” era mucho mayor que antes.

Lo dicho hasta ahora suena como una historia de éxito total. Pero es una historia muy parcial. Sin lugar a duda, es impresionante el aumento de reconocimiento, de participación y la representación política que ha conseguido el movimiento indígena en tan corto tiempo y con estrategias tan pacíficas. El problema es que este éxito no ha logrado convertirse en un mejoramiento de la situación socio-económica de la población indígena. Así, un informe del Banco Mundial (Hall/Patrinós 2005) muestra que las tasas de pobreza indígena no han disminuido entre 1994 y 2003. Las concesiones materiales que la CONAIE y sus aliados consiguieron en el transcurso de las diferentes protestas o quedaron en el papel sin mayores consecuencias o fueron medidas defensivas y de corto plazo o produjeron un alivio limitado a comunidades específicas (García Serrano 2003: 214; Wolff 2008: 269-272). Sin embargo, también hubo avances importantes respecto a cuestiones particulares, pero eso no pone en duda el punto general: No se puede entender el debilitamiento del movimiento indígena como una reac-

ción de la población indígena al hecho de que ya no haya más reivindicaciones urgentes.

3.2 Cooptación política y división interna

Obviamente el debilitamiento del movimiento indígena no es el simple resultado de un “ciclo de contención” (Tarrow 1998) que haya resultado en la integración política exitosa del actor social y sus reivindicaciones. Tales procesos de integración son reales. Sin embargo, como se argumenta en los siguientes párrafos, hay dos procesos complementarios que también juegan un rol importante: la cooptación de líderes, grupos y organizaciones indígenas por instituciones estatales y partidos políticos; y las dinámicas de división y desmovilización internas al movimiento indígena.

Los mencionados procesos de integración parcial desde el inicio causaron tensiones dentro del movimiento indígena. Con la entrada al juego político surgieron clivajes entre dirección y base dentro de cada una de las organizaciones y se agravaron los conflictos de competencia entre las diferentes organizaciones. Al mismo tiempo, la apertura política fue acompañada por estrategias estatales que apuntaban a profundizar estas tensiones a través de la cooptación focalizada de líderes y segmentos del movimiento indígena. Durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, ambos procesos se intensificaron: La decepción por el fracaso en la participación del gobierno potenció las dinámicas internas de debilitamiento y división. Y el presidente las empujó con más recursos y más habilidades que sus predecesores (Beck/Mijeski 2006; Wolff 2007).

Con respecto a las dinámicas internas se pueden distinguir tres dimensiones:

- la tensión programática entre un proyecto de cambio socio-político de largo plazo y una agenda de reivindicaciones urgentes;
- el llamado “efecto Pachakutik” (García Serrano 2005: 8) que tiene que ver con las conocidas repercusiones que tiene la participación política en un movimiento social; y
- la competencia estructural dentro del movimiento indígena.

En cada una de estas tres dimensiones se puede analizar cómo los gobiernos de turno conectan sus estrategias a las dinámicas internas

del movimiento indígena para cooptarlo, dividirlo y marginarlo como actor político.

Luego del derrocamiento de Mahuad en enero del 2000 se agravó la tensión programática. El nuevo presidente Gustavo Noboa siguió aplicando por un lado la misma agenda macropolítica de Mahuad: implementó la dolarización de la economía, llevó adelante una serie de reformas de ajuste y estabilización macroeconómica y trató de consolidar una alianza partidaria de centro-derecha (Wolff 2003: Cap. 4). Pero por otro lado, se abrió al diálogo con organizaciones y representantes indígenas y estaba dispuesto a satisfacer ciertas demandas concretas. Entonces, la CONAIE entró en negociaciones e incluso después del fracaso del diálogo, los alcaldes y prefectos de Pachakutik siguieron negociando acerca de la distribución de recursos financieros y proyectos de desarrollo (Collins 2004: 54). Aquí es importante destacar que estos problemas no (o no sólo) demuestran una falta de capacidad de pensamiento y consistencia estratégica, sino que reflejan un dilema estructural: Dentro del movimiento indígena hay, con toda la razón, el interés de tener un impacto en las líneas generales de la política nacional y, al mismo tiempo, existe una presión por parte de la base social de conseguir rendimientos palpables.

El dilema de perseguir una agenda de cambio macropolítico y al mismo tiempo realizar logros concretos —más bien micropolíticos— afectó especialmente a los representantes de Pachakutik en el ámbito nacional. Como fracción minoritaria en el parlamento nunca fueron capaces de lanzar proyectos relevantes de reforma; en un Congreso altamente fragmentado y caracterizado por prácticas oportunistas y clientelistas prácticamente no quedaba otra alternativa más que “lanzarse al juego”: negociar con las diferentes fuerzas políticas y tratar de llegar a acuerdos concretos.⁵ Pero era bien claro que así no se llegaría a iniciar un proceso de cambio político ni a lograr beneficios palpables para las comunidades indígenas. En consecuencia, desde la CONAIE y la población indígena en general creció la crítica hacia “su brazo político” (Beck/Mijeski 2006; Collins 2004; García Serrano 2005).

5 Pero hay que decir que Pachakutik también se mostró altamente vulnerable frente a las prácticas políticas dominantes en el Congreso. Por ejemplo, después de la ruptura con el presidente Gutiérrez, cinco de los once diputados de Pachakutik decidieron apoyar casi abiertamente al gobierno (*ElUniverso.com*, 10/1/2005; cf. Beck/Mijeski 2006).

Al mismo tiempo, la pérdida de crédito de Pachakutik en la base indígena afectó también a la conducción de la CONAIE. En un sentido de “inclusión corporativa” (De la Torre 2006: 254), la CONAIE en la política nacional tenía que presentarse como un actor unitario capaz de participar en los debates nacionales y en las negociaciones políticas de la élite. Esta necesidad contradujo a la vez los principios de representación plural, de conexión fuerte entre dirección y base y de control social de la dirigencia que, en general, caracterizan al movimiento indígena (Ströbele-Gregor 2008: 137-138). Con sus ofertas clientelistas, Gutiérrez se aprovechó de este distanciamiento entre dirección y base y lo profundizó aún más: A través del aparato estatal, especialmente a través de diversos programas sociales e inversiones en proyectos de infraestructura local, pero también a través de su partido Sociedad Patriótica, Gutiérrez consolidó redes clientelares a nivel local para “disputarle al movimiento indígena su centro fundamental: las comunidades” (Dávalos 2005: 62).

Pero la estrategia de Gutiérrez de atar la población indígena directamente a sí mismo, a su gobierno y a su partido, no hubiera sido capaz de minar un movimiento tan fuerte, un movimiento tan anclado en las comunidades indígenas. Aquí entra como factor importante la fragmentación del propio movimiento indígena. La competencia estructural entre las diversas organizaciones indígenas (Bretón Solo de Zaldívar 2001: 313, 181-182; Lucero 2006) hizo posible el *divide et impera* forzado por Gutiérrez. De esta manera, Gutiérrez no tuvo que romper los lazos con *el* movimiento indígena, sino que sencillamente cambió de aliados indígenas. Después de la ruptura con Pachakutik y CONAIE, el presidente intensificó las ofertas hacia la FEINE, la FE-NOCIN y las regionales de la CONAIE en la Amazonía y la Costa. A ellas, les ofreció proyectos de desarrollo, inversiones en infraestructura y regalos estatales (“picos y palas”). Incorporó así mismo representantes de la FEINE y la CONFENIAE al gobierno. Un ejemplo es el nombramiento de Antonio Vargas como Ministro de Bienestar Social. Vargas es un líder histórico del movimiento indígena de la Amazonía, era presidente de la CONAIE durante la rebelión contra Mahuad, y se postuló como candidato presidencial de la FEINE en las elecciones del 2002. Vargas tenía por lo tanto relaciones importantes tanto con la parte amazónica de la CONAIE como con el rival más importante de la CONAIE. Otro mecanismo para disputarle a la CO-

NAIE las comunidades indígenas aprovechándose de la fragmentación competitiva del movimiento indígena era la cooperación por parte de Gutiérrez con un grupo de líderes indígenas disidentes de la CONAIE: la Federación de Pueblos Indígenas, Campesinos y Negros del Ecuador (FEDEPICNE): Desde el inicio de su presidencia, Gutiérrez incorporó representantes de esta organización (hasta entonces virtual) a su gobierno y utilizó FEDEPICNE como canal para distribuir recursos y cargos estatales. Gutiérrez también usó las instituciones indígenas-estatales para minar la posición hegemónica de la CONAIE dentro del movimiento indígena: En la dirección del CODENPE –la institución estatal que implementa proyectos de desarrollo en y con las comunidades indígenas– Gutiérrez cambió el esquema de representación por nacionalidades y pueblos (que favorecía a la CONAIE) por un esquema de representación corporativa que incluyó a la FEINE y a la FENOCIN. Así, Gutiérrez logró cooptar la FEINE y una parte importante de la CONFENIAE. Lo último efectivamente dividió a la CONAIE en la Amazonía. Pero hasta la corriente opositora de la CONFENIAE expresó cierta cercanía al gobierno y decidió cooperar pragmáticamente con Gutiérrez. Por ejemplo, un dirigente de la CONFENIAE, en una entrevista en enero del 2005, destacó que

la región amazónica nunca ha tenido tal oportunidades [...]. Esta vez, con el apoyo del ministro Antonio Vargas, con el apoyo del gobierno, por la coyuntura política que hay, estamos llegando con proyectos a las nacionalidades, a las comunidades, que sí necesitan proyectos de desarrollo.⁶

El resultado fue inequívoco: Cuando la dirigencia serrana de la CONAIE intentaba convocar a protestas, a un nuevo levantamiento contra el gobierno de Gutiérrez, nunca recibía apoyo suficiente: ni de sus rivales FEINE o FENOCIN, ni de sus regionales de la Amazonía o la Costa, ni de su propia base en la Sierra que no veía al gobierno de Gutiérrez como una amenaza.

4. Conclusión

La primera conclusión que resulta de este análisis del debilitamiento del movimiento indígena en el Ecuador es que la democracia ecuatoriana, realmente existente –con toda su inestabilidad estructural–, tiene

6 Entrevista del autor con Eduardo Mamallacta, Dirigente de Territorio, CONFENIAE, 28 de enero de 2005, Quito.

una capacidad impresionante de adaptarse a desafíos sociopolíticos “desde abajo”. En segundo lugar, para entender el manejo político de conflictos sociales en la región andina, es importante tener en cuenta la cultura política caracterizada por el clientelismo, el corporativismo y por procesos informales y particulares de negociación. Tercero, los procesos de movilización y politización indígena contienen características ambivalentes: Marcado por el objetivo de contribuir a una alternativa democrática-participativa a la política tradicional, el movimiento indígena se mostró altamente vulnerable frente a la cultura política dominante o, mejor dicho, a las prácticas políticas dominantes.

En este sentido se puede entender la doble reacción del movimiento indígena a su crisis, una reacción que consiste básicamente en la combinación de una agenda de rechazo con una agenda específicamente indígena. Por un lado, se enfatiza todo lo que tiene que ver con la defensa de intereses vitales. Esto se mostró durante el levantamiento del 2006 contra el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y contra la petrolera Occidental. De esta manera, la dirigente indígena serrana, Blanca Chancoso, resume la agenda macropolítica de la CONAIE como una agenda de rechazo: “No al Plan Colombia, no al TLC, no a la base militar en Manta, no al pago de la deuda externa” (Fuentes 2007). Por otro lado, la estrategia consiste en lo que el ex presidente de la CONAIE, Luis Macas, ha llamado la necesidad de “volver a lo nuestro” (Macas 2005a). La idea detrás de este eslogan es reunir el movimiento indígena a través de cierta retirada del juego macropolítico y de un proyecto que era más político que indígena. Como lo dijo Macas:

volver a los temas eje, que fueron articuladores del movimiento indígena, como el territorio y la educación y dejar los temas que han causado la dispersión, como la participación en temas políticos (Macas 2005b).

Por consiguiente, alrededor de las elecciones del 2006 y 2007 se pudo observar una “indigenización” de CONAIE y Pachakutik, una indigenización no sólo en términos programáticos, sino también en términos estratégicos: Pachakutik se presentó más claro que nunca como un partido meramente indígena; en consecuencia, grupos urbano-mestizos que antes constituían aliados importantes para este movimiento político salieron del partido (Beck/Mijeski 2006: 17). Esta tendencia se ha reforzado durante el actual gobierno de Rafael Correa. Desde su

elección a finales del 2006, Correa posee la hegemonía política en todo lo que tiene que ver con un cambio social y político que enfrenta a los adversarios tradicionales del movimiento indígena: al “neoliberalismo” y a la “partidocracia”. Lo que deja Correa para el movimiento indígena es la agenda específicamente indígena, todas las demandas relacionadas con la idea del Ecuador como un Estado “plurinacional”.⁷

Dadas las experiencias del movimiento indígena dentro del juego político “à la ecuatoriana”, se puede entender muy bien esta tendencia por parte del movimiento indígena a dedicarse a una agenda que se concentre en defender y perseguir ciertos intereses comunes, pero particulares de la población indígena. Pero si es que tratamos de pensar en una profundización de la democracia –como la que promete el gobierno de Rafael Correa–, es preciso que no se regrese a la “representación ventrílocua” (Guerrero 1997) del pasado: No basta que un gobierno como el de Correa posiblemente *considere* a la población indígena, sus intereses y valores, sino que es importante que las propias organizaciones indígenas *participen activamente* en los debates nacionales y en todas las decisiones macropolíticas. Que se escuche a representantes indígenas cuando se trata de cuestiones como la educación bilingüe es pertinente y obviamente importante, pero el logro del movimiento indígena ecuatoriano de las últimas décadas ha sido que las voces indígenas hayan empezado a tener peso en todos los temas de la política nacional, sea la política económica, social o exterior.

7 Por consiguiente, en el ámbito de la reciente Asamblea Constituyente los éxitos más importantes de la CONAIE fueron la declaración del Ecuador como Estado “plurinacional” y la inclusión de los idiomas quichua y shuar como idiomas oficiales (“de relación intercultural”) en la nueva constitución (cf. Ecuador 2008).

Bibliografía

- Almeida, Ileana/Arrobo Rodas, Nidia (2004): "Autonomía Indígena Frente Al Estado". En: <www.latautonomy.org/ECUADORLIBRO_LATAUTONOMY.pdf> (16.06.2005).
- Andolina, Robert (2003): "The Sovereign and its Shadow: Constituent Assembly and Indigenous Movement in Ecuador". En: *Journal of Latin American Studies*, 35, 4, pp. 721-750.
- Barrera, Augusto (2001): *Acción Colectiva y Crisis Política. El Movimiento Indígena Ecuatoriano en la Década de los Noventa*. Quito: Abya-Yala.
- Barrera, Augusto et al. (2004): *Entre la utopía y el desencanto. Pachakutik en el gobierno de Gutiérrez*. Quito: Editorial Planeta.
- Beck, Scott H./Mijeski, Kenneth J. (1998): "Mainstreaming the Indigenous Movement in Ecuador: The Electoral Strategy" (Ponencia en el XXI International Congress of the Latin American Studies Association, 24-26.09.1998, Chicago, IL). En: <www.168.96.200.17/libros/lasa98/Mijeski-Beck.pdf> (21.01.2005).
- (2006): "How to Lose by Winning: The Ecuadorian Indigenous Movement After the 2002 Elections" (Ponencia en el XXVI International Congress of the Latin American Studies Association, 15-18.03.2006, San Juan, PR).
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor (2001): *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- Collins, Jennifer (2004): "Linking Movements and Electoral Politics. Ecuador's Indigenous Movement and the Rise of Pachakutik". En: Burt, Jo-Marie/Mauceri, Philip (eds.): *Politics in the Andes. Identity, Conflict, Reform*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 38-57.
- Dávalos, Pablo (2005): "Ecuador: Plan Colombia, crisis institucional y movimientos sociales". En: *Revista OSAL* (Observatorio Social de América Latina), 6, 18, pp. 57-67.
- De la Torre, Carlos (2006): "Ethnic Movements and Citizenship in Ecuador". En: *Latin American Research Review*, 41, 2, pp. 247-259.
- Ecuador 2008: Constitución del Ecuador. En: <www.asambleanacional.gov.ec/images/constitucion_de_bolsillo.pdf> (01.12.2008).
- Fuentes, Federico (2007): "Ecuador: The Indigenous Movement and Correa". En: *International News/Green Left Weekly*, 720 (<www.greenleft.org.au>; 13.02.2008).
- García Serrano, Fernando (2003): "Política, estado y diversidad cultural: A propósito del movimiento indígena ecuatoriano". En: Bretón, Víctor/García, Francisco (eds.): *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona: Icaria, pp. 193-215.
- (2005): "De movimiento social a partido político: el caso del movimiento de unidad plurinacional Pachakutik-Ecuador" (Ponencia en el Seminario Internacional del Instituto Rosa Luxemburg Stiftung, 30.10.-01.11. 2005, São Paulo). En: <www.rls.org.br/publique/media/PartAL_Garcia.pdf> (15.12.2006).
- Gerlach, Allen (2003): *Indians, Oil, and Politics. A Recent History of Ecuador*. Wilmington: Scholarly Resources.

- Guerrero, Andrés (1997): "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación". En: *Nueva Sociedad*, 150, pp. 98-105.
- (ed.) (2000): *Etnicidades*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Hall, Gillette/Patrinós, Harry Anthony (2005): "Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004. Executive Summary". En: <www.worldbank.org> (19.05.2005).
- Íconos (2005): "Dossier: La caída de Gutiérrez y la rebelión de abril". En: *Íconos*, 23, pp. 19-110.
- León Trujillo, Jorge (1994): *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena*. Quito: Abya-Yala.
- (2004): "La democracia real versus la democracia idealizada. Ecuador de 1978 a 2003". En: *Revista Política*, 42, pp. 87-128.
- Lucas, Kintto (2000): *We will not Dance on our Grandparents' Tombs: Indigenous Uprisings in Ecuador*. London: Catholic Institute for International Relations.
- (2003): *El movimiento indígena y las acrobacias del Coronel*. Quito: Tinajá.
- Lucero, José Antonio (2003): "Locating the 'Indian Problem': Community, Nationality and Contradiction in Ecuadorian Indigenous Politics". En: *Latin American Perspectives*, 30, 1, pp. 23-48.
- (2006): "Representing 'Real Indians'. The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia". En: *Latin American Research Review*, 41, 2, pp. 31-56.
- Macas, Luis (2005a): "Volver a lo nuestro". Entrevista en: *BBC Mundo*, 16.09.2005 (<www.bbcmundo.com>; 01.09.2006).
- (2005b): "Recuperar el rol social de CONAIE". Entrevista con Elisa Maturana en *Oxfam America*, 07.07.2005 (<www.oxfamamerica.org>; 18.02.2008).
- Ojeda Segovia, Lautaro (2004): "Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador". En: <www.latautonomy.org/EstudioPolitico_Ecuador.pdf> (20.08.2004).
- Pallares, Amalia (2002): *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma.
- Posso, Antonio (2004): *Radiografía de una traición*. Quito: Editorial El Conejo.
- Silverston-Scher, Melina (2001): *Ethnopolitics in Ecuador. Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*. Coral Gables: North-South Center Press.
- Ströbele-Gregor, Juliana (2008): "Indigene Völker in der politischen Arena: Zum Verständnis von Politik und Demokratie bei indigenen Völkern in der Andenregion". En: *Lateinamerika Analysen*, 7, 2, pp. 125-140.
- Tarrow, Sidney (1998): *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Van Cott, Donna Lee (2005): *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walsh, Catherine E. (2001): "The Ecuadorian Political Irruption. Uprisings, Coups, Rebellions, and Democracy". En: *Nepantla: Views from South*, 2, 1, pp. 173-204.

- Wolff, Jonas (2003): *Bestimmungsfaktoren und Konsequenzen der offiziellen Dollarisierung in Lateinamerika. Eine politökonomische Analyse unter besonderer Berücksichtigung Ecuadors*. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde (Beiträge zur Lateinamerikaforschung, Band 10).
- (2004): *Demokratisierung als Risiko der Demokratie? Die Krise der Politik in Bolivien und Ecuador und die Rolle der indigenen Bewegungen*. Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK-Report 6/2004).
- (2007): “(De-)Mobilising the Marginalised. A Comparison of the Argentine Piqueteros and Ecuador’s Indigenous Movement”. En: *Journal of Latin American Studies*, 39, 1, pp. 1-29.
- (2008): *Turbulente Stabilität. Die Demokratie in Südamerika diesseits ferner Ideale*. Baden-Baden: Nomos (Studien der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Band 1).
- Yashar, Deborah J. (2005): *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zamosc, León (2007): “The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador”. En: *Latin American Politics & Society*, 49, 3, pp. 1-34.

Cooperaciones y conflictos transnacionales

Hartmut Sangmeister/Alexa Schönstedt

Tordesilhas revisado: perspectivas de novas alianças econômicas no espaço andino

1. Um breve histórico

O Tratado de Tordesilhas foi assinado, em 1494, entre Portugal e Castela para definir a partilha do Novo Mundo entre ambas as Coroas, um ano e meio após o navegador Cristóvão Colombo ter reclamado a América para Isabel a Católica.

O engajamento de Portugal na descoberta de novas vias marítimas para Índia e as costas da África tornou o país, no fim do século XV, à potência naval mais poderosa da Europa. Mas com as viagens de descobrimento do Colombo em serviço do Corte de Castela surgiu a necessidade de definir regras para partilhar as novas reivindicações territoriais entre as duas potências marítimas para evitar conflitos bélicos.

Uma primeira linha demarcatória tem sido decretada, já em 1493, na *Bula Inter Coetera* pelo pontífice Alexandre VI, espanhol de Valência e inclinado a favorecer os soberanos de Castela. A linha imaginária se estendeu do pólo norte ao pólo sul no Atlântico, aproximadamente 100 léguas a oeste das ilhas dos Açores e de Cabo Verde. Todos os direitos territoriais do chamado Novo Mundo ao oeste dessa linha foram adjudicados à Espanha. A posse de todos os territórios situados a leste da linha foi concedida a Portugal, ou seja, os territórios na África e na Ásia.

Devido ao fato de que Portugal se sentiu desfavorecido com essa partilha do mundo, a Coroa portuguesa não aceitou a adjudicação do papa. Um novo meridiano demarcatório foi fixado no Tratado de Tordesilhas, em junho de 1494. Em princípio, o Tratado de Tordesilhas resolveu os conflitos que seguiram a descoberta do Novo Mundo, garantindo a Portugal o domínio das águas do Atlântico Sul. Ratificado em 1506 pelo papa Júlio II, por petição do rei de Portugal D. Manuel I, o Tratado de Tordesilhas vigorou até 1750, quando foi revogado pelo Tratado de Madri. Mas o tratado teve vida útil limitada, pois desde cedo foi questionada a partilha do mundo entre as nações ibéri-

cas e tratados, assinados com pompa e cerimônia, não saíram do papel. Como a nova linha se situou cerca de 370 léguas (cerca de 1.770 quilômetros) ao oeste de Cabo Verde, o Brasil foi incorporado no império português. No entanto, Portugal ignorou de fato a linha de demarcação acordada no Tratado de Tordesilhas. Portugueses e brasileiros não respeitaram o tratado e ocuparam as terras que seriam dos espanhóis, estendendo o território sob a jurisdição portuguesa cada vez mais, até chegar às fronteiras do Brasil contemporâneo. Já em 1750 foi concluído um novo acordo com a Espanha que revogou o Tratado de Tordesilhas. Mas foi apenas em 1779 que a Espanha e Portugal delimitaram definitivamente seus interesses na América Latina.

Conquistada a independência pelas nações latino-americanas, surgiu a idéia de que os povos da América Latina nunca serão felizes enquanto a diversidade da América Latina continua opondo-se à sua unidade. Ninguém outro personificou a idéia de uma América Latina unida tanto como Simón Bolívar (1783-1830), o herói da liberação do colonialismo espanhol. O Libertador, nascido no dia 24 de julho de 1783 em Caracas, Venezuela com o nome de Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios, foi um adepto das idéias políticas do filósofo francês Jean-Jacques Rousseau. Na idade de 16 anos, Bolívar visitou a Europa para continuar os seus estudos. Profundamente impressionado pelas transformações político-revolucionárias da época napoleônica na Europa, ele voltou, em 1807, para Venezuela.

O primeiro grande sucesso de Bolívar e seus companheiros de arma no caminho rumo à unificação tão pretendida de uma América Latina independente foi, em 1819, a fundação da República de Grã-Colômbia. Seu território chegou a compreender a área das atuais repúblicas de Venezuela, Colômbia, Equador e Panamá. Nomeado presidente da República de Grã-Colômbia, em 1821, Simón Bolívar convidou as autoridades dos novos Estados ibero-americanos, declarados independentes, a reunir-se para levar a cabo a sua visão da unidade política do subcontinente, criando uma confederação dos povos ibero-americanos, de México à Argentina e Chile. Mas o Congresso de Panamá, realizado de 22 de junho a 5 de julho de 1826, terminou sem nenhum resultado viável. O governo da Argentina decidiu de não assistir. Embora Bolívar se tenha oposto à participação dos Estados

Unidos de México, eles enviaram dois representantes, dos quais um morreu já no caminho e o outro só chegou quando o Congresso já havia finalizado. Brasil e Chile tampouco enviaram representantes. O Haiti, naquela época um dos poucos Estados independentes no Caribe, não foi convidado a participar. E finalmente, Simon Bolívar, o Libertador, que sonhou de uma grande Colômbia como única nação ibero-americana, teve de observar seu sonho se desmoronando. A República de Grã-Colômbia deixou de existir em 1830. Quando Bolívar morreu, no mesmo ano, estava desencantado e em bancarrota, asilado na casa de um espanhol.

É bem lembrar que os fracassos foram predominantes na quase bicentenária história das tentativas visando criar uma América Latina unida. A realidade da América Latina, dividida por fronteiras e interesses contrários, sempre se mostrou mais forte que a retórica integracionista regional. Um abismo profundo entre a retórica política e os contratos firmados por um lado, e o verdadeiro comportamento dos atores nacionais e sua interpretação dos acordos por outro lado, têm caracterizado por muito tempo os projetos de integração regional na América Latina. Ademais, existiam diferentes pontos de vista no que se refere à função de um processo regional de integração. Enquanto os representantes da “tese mercantilista” consideravam os acordos de integração como um instrumento para fomentar o comércio intra-regional, os defensores da “tese desenvolvimentista” os viam como um instrumento para fomentar o desenvolvimento industrial de seus países. Face às distintas intenções e interpretações, aqueles convênios de cooperação estavam condenados a fracassar que não continham mais que um acordo baseado em um mínimo comum denominador de interesses contrários das partes contratantes.

Apesar das poucas experiências alentadoras do passado, ao final dos anos oitenta do século XX, projetos latino-americanos de integração tiveram novamente fortes impulsos. O ressurgimento de projetos regionais de integração foi, por um lado, uma reação dos países latino-americanos à tendência global de formar blocos econômicos regionais, como o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN), a União Européia (UE) e a Associação de Nações do Sudeste Asiático (ASEAN). Se os países latino-americanos não queriam ver-se isolados frente a estas alianças, tiveram de escolher entre duas opções: ou tinham afiliar-se a um destes blocos ou desenvolver suas próprias formas

de cooperação e formar, por sua vez, autênticos blocos regionais. A preocupação séria de ver-se à margem da economia mundial e a erosão progressiva da competitividade internacional levaram os países latino-americanos a cambiar os objetivos da sua política de integração e a revisar as suas estratégias de cooperação regional.

Mas de certo modo, o renascimento da “moda integracionista” foi também impulsionado pelo câmbio de paradigmas na política econômica. No marco da chamada “revolução neoliberal”, a integração ofensiva no mercado mundial orientada às exportações tomou o lugar do modelo da substituição defensiva de importações, preferido na América Latina durante meio século. Viajar em comboio parecia aparentemente ser mais seguro no caminho difícil rumo ao mercado mundial.

Houve então uma verdadeira proliferação de novos projetos e acordos de integração regional na América Latina. E, como resultado, quase todos os países latino-americanos pertencem atualmente a uma ou a várias alianças (sub-)regionais de integração econômica, além de múltiplos acordos bilaterais. Faz parte dessa “terrina de espaguete” a Comunidade Andina das Nações (CAN), cuja vida útil parece ser limitada, pois uma nova linha de Tordesilhas ameaça dividir o espaço andino. Essa vez a linha demarcatória não é imposta por poderes imperiais afora da região, mas sim, é resultado de diferenças político-ideológicas que separam a região.

2. A Comunidade Andina das Nações: Cronologia de uma morte agônica

A história da Comunidade Andina (inicialmente conhecida com o nome de Pacto Andino ou Grupo Andino) foi caracterizada por avanços modestos e retrocessos sérios — como ocorreu com qualquer outro projeto de integração na América Latina.

Foi no dia de 26 de maio de 1969 que os cinco países sul-americanos Bolívia, Chile, Colômbia, Equador e Peru tinham assinado o Acordo de Cartagena. Com esse acordo foi posto em marcha o processo andino de integração, com o propósito de melhorar, juntos, o nível de vida de seus habitantes mediante a integração regional e a cooperação econômica e social. O objetivo do acordo foi a promoção do desenvolvimento econômico e social na região andina através da

formação de um mercado comum — mas só a longo prazo. Embora a Venezuela tenha participado nas negociações, o país assinou o acordo somente em 1973. O Chile, aonde o General Augusto Pinochet assumiu, em 1973, o poder através de um golpe de Estado, deixou o Pacto Andino em 1976. O presidente do Peru, Alberto Fujimori, suspendeu a participação do seu país no Pacto Andino em 1992, fato que deixou a economia exportadora do Peru reclamar a perda de um mercado de 200 milhões de dólares. Foi somente em 1997, que o Peru assumiu novamente os direitos e obrigações do Acordo de Cartagena, reingressando no bloco andino que, desde 1996, possui o nome programático Comunidade Andina das Nações (CAN).

Os países da CAN assumiram o compromisso de estabelecer, a mais tardar em 2005, um Mercado Comum, fase superior da integração que se caracteriza pela livre circulação de bens, serviços, capitais e pessoas. Com a sua formação se busca formar um solo mercado interior, que constitui um único território econômico, capaz de multiplicar as oportunidades comerciais, de investimento e emprego, para empresários e trabalhadores andinos e de terceiros países, e de garantir uma melhor inserção na economia mundial.

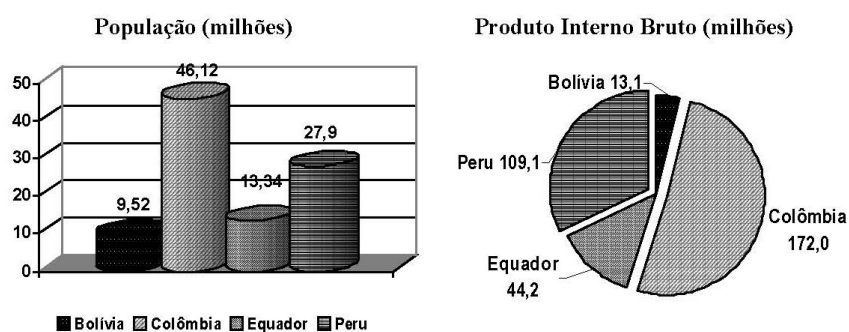
A circulação de mercadorias relativamente livre é uma realidade na CAN desde 1993, ano em que se terminara a eliminação das tarifas aduaneiras e de outros tipos de obstáculos ao comércio entre os países membros da CAN com a finalidade de constituir uma Zona de Livre Comércio. A liberalização do comércio de serviços, que se vem realizando em forma gradual e progressiva, registrava avances, particularmente nos setores de transportes e telecomunicações. Este processo consistiu na eliminação gradual das medidas que restringem o acesso ao mercado e o trato nacional. Para lograr a livre circulação de capitais se tem previsto — sem data fixa — eliminar as medidas que restringem o movimento do capital, harmonizar as normas de regulação bancária e financeira e adotar sistemas de cooperação entre as Bolsas de Valores dos países membros, entre outras medidas. A livre circulação de pessoas recebeu um significativo impulso em junho de 2001, com o reconhecimento dos documentos nacionais de identificação como único requisito para viajar — na qualidade de turista — entre as cinco nações da sub-região. Os primeiros esforços para a conquista desta liberdade foram realizados em 1977, quando se aprovaram os

instrumentos andinos de Migração Laboral e de Segurança Social, que estão sendo adequados à situação atual.

Em 2006 se registraram acontecimentos que, sem dúvida, continuam impactar de qualquer modo o processo de integração andina. No mês de abril de 2006, a Venezuela decidiu retirar-se da CAN e no dia 20 de setembro do mesmo ano, o Conselho Andino de Ministros de Relações Exteriores outorgaram ao Chile a condição de País Membro Associado da CAN, abrindo assim o caminho para o reingresso do país.

Atualmente, a CAN agrupa quatro países com uma população total de cerca de 100 milhões de habitantes, uma superfície de 3,75 milhões de quilômetros quadrados e um Produto Interior Bruto (PIB) agregado de 338.371 milhões de US\$ em 2007. É, sem dúvida, uma sub-região sul-americana, com um perfil próprio. Mas o fato é que os quatro países que estão formando atualmente a CAN apresentam uma mistura heterogênea com respeito à população, ao poder econômico e ao nível de desenvolvimento humano (veja quadro 1 e 2).

Quadro 1: A população e o PIB dos países da CAN em 2007

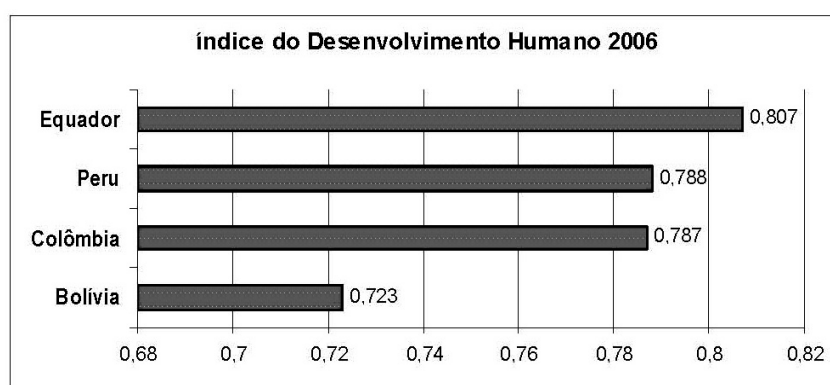


Fonte: World Bank, World Development Indicators Online.

Em termos econômicos, a CAN nunca foi mais que uma união aduaneira incompleta. A União Aduaneira Andina está funcionando desde 1995, ano em que entrou em vigor uma Alíquota Externa Comum, adotada por Colômbia, Equador e Venezuela — com muitas exceções. O Peru não subscreveu este acordo. A Bolívia tem um tratamento preferencial. Mesmo assim, esperava-se que a perspectiva de estabele-

cer um Mercado Comum Andino como aperfeiçoamento do processo de integração atuará como catalisador para a convergência sub-regional. Mas, na realidade andina, os efeitos de divergência têm se mostrado mais vigorosos.

Quadro 2: O índice do desenvolvimento humano dos países da CAN em 2006



Fonte: UNDP Human development indices: A statistical update 2008. New York 2008.

Em seus cerca de 40 anos de existência, o processo andino de integração produziu alguns avanços administrativo-políticos, mas somente modestos efeitos comerciais e econômicos. Hoje em dia é possível para os cidadãos dos países-membros da CAN de atravessar as fronteiras para os vizinhos com o documento nacional de identidade, sem necessitar passaporte ou visto oficial. Existem normas comuns que garantem a circulação e a permanência de cidadãos andinos na sub-região para funções assalariadas, sem perder os direitos de previdência social do seu país de origem. Foram iniciados os primeiros passos para o voto popular e direto do Parlamento Andino. Existe um Plano Integrado de Desenvolvimento Social nas áreas de emprego, saúde e de educação, bem como uma Agenda Ambiental.

É bem lembrar que apesar de alguns efeitos positivos no campo político, de caráter mais ou menos simbólico, as relações do comércio intra-regional na CAN continuam a ser relativamente restritas. Em 2007 somente 8% do comércio exterior dos países da CAN foram

destinados para os outros membros do bloco regional — ainda menos que uma década atrás (tabela 1 e 2).

**Tabela 1: O entrelaçamento do comércio exterior da CAN
1990-1999^a e 2006***

<div>Região de destino</div> <div>Região de origem</div>		Exportações para outros blocos em % das exportações totais da CAN									
		CAN ^b		MCCA ^c		MERCOSUL ^d		América Latina		TLCAN ^e	
		1990/99 ^a	2006	1990/99 ^a	2006	1990/99 ^a	2006	1990/99 ^a	2006	1990/99 ^a	2006
CAN ^b		9,8	8	1,8	1	3,6	3	21,8	17	47,3	46

* Estimativas preliminares. ^a Valores médios do período 1990-99. ^b *Comunidade Andina das Nações*: Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, (Venezuela até 2006). ^c Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicarágua. ^d *Mercado Comum do Sul*: Argentina, Brasil, Paraguai, Uruguai, (Venezuela a partir de 2007); sem dados para os países associados. ^e *Tratado de livre comércio da América do Norte*: Canadá, México, Estados Unidos da América.

Fonte: Sangmeister/Fuentes (2002), p. 28; Inter-American Development Bank (2007).

Tabela 2: Exportações intra-blocco dos países da CAN 2007
(US\$ milhões)

Socio Enviado	Bolívia	Colômbia	Equador	Peru	Venezuela
Bolívia	-	154,5	19,0 ¹	225,0 ¹	242,1 ¹
Colômbia	65,6	-	1.276,0	806,1	5.210,3
Equador	13,0 ^a	650,6 ^a	-	1.491,9 ^a	484,1 ^a
Peru	223,9 ^a	616,6 ^a	379,1 ^a	-	765,3 ^a
Venezuela	2,2 ^a	585,6 ^a	191,0 ^a	103,6 ^a	-

^a = 2006.

Fonte: UN Comtrade (2009).

Qual será o futuro da CAN? Não há dúvida nenhuma que a existência da CAN está severamente ameaçada. Alguns países membros da CAN entabularam negociações bilaterais sobre livre comércio com os EUA. Em consequência, várias normas e regras da CAN devem ser modificadas porque não são compatíveis com os acordos bilaterais que países membros fecharam com os EUA ou estão negociando com a União Européia. Conflitos latentes que se tornam reais podem significar o réquiem para a CAN (p. ex. conflitos entre Equador e Colômbia, entre Bolívia e Chile). Por enquanto é pouco provável que as economias andinas terão condições de tirar vantagens duráveis da globalização sem uma modificação das suas estruturas produtivas e sem um melhoramento significativo da sua competitividade internacional.

3. Novos projetos e modelos de integração

Os dois tradicionais blocos de integração na América do Sul, a CAN e o MERCOSUL, tiveram uma história diferente, mas se encontram hoje em situações semelhantes. Os problemas comerciais persistem e os governos parecem aceitar que muitos desses problemas não se resolvem no futuro imediato. No entanto, esses blocos persistem cada vez mais como foros políticos, e cada vez menos como blocos de integração econômica. O fato é que quase todos os acordos de integração regional formados na América Latina enfrentam problemas sérios derivados do não-cumprimento de seus objetivos principais.

Não faltam planos bonitos e projetos ambiciosos para reinventar e redesenhar a integração regional na América Latina, tendo em vista a necessidade de uma agenda renovada de desenvolvimento, que estabelece um padrão incluyente e participativo de crescimento econômico sustentável, que cria empregos e valoriza a riqueza ambiental e cultural da região.

Entre esses novos projetos de integração e cooperação regional se destacam por um lado a Iniciativa para a Integração da Infra-estrutura Regional Sul Americana (IIRSA), que é à primeira vista somente um projeto de cooperação técnica, e por outro lado dois projetos políticos, o projeto da União de Nações Sul-americanas (UNASUL) e o projeto da “Alternativa Bolivariana para los pueblos de nuestra América” (ALBA).

3.1 Projeto 1: Iniciativa para a Integração da Infra-estrutura Regional Sul Americana (IIRSA)

Lançada em agosto de 2000, a Iniciativa para a Integração da Infra-estrutura Regional Sul Americana (IIRSA) busca impulsionar a integração e a modernização da infra-estrutura física na base de um conceito regional do espaço sul-americano. Na linguagem oficial, a IIRSA sustenta-se em dois âmbitos de ações fundamentais. Em primeiro lugar, o ordenamento espacial do território se realiza reconhecendo a realidade geopolítica e geoeconômica do subcontinente, definindo eixos sinérgicos de integração e do desenvolvimento que vão além das necessidades de caráter físico. Esses eixos têm um conteúdo integral, buscando o desenvolvimento dos recursos humanos como fator fundamental na construção do futuro da região. Os corredores concentradores de fluxos de comércio e de investimentos atuais e potenciais foram desenhados em função dos negócios e de cadeias produtivas com grandes economias de escala para o consumo interno da região ou para a exportação ao mercado mundial. A infra-estrutura de energia de transporte e telecomunicações se desenvolve a partir desta concepção.

Em segundo lugar, o esforço da iniciativa busca a convergência de normas e mecanismos institucionais, removendo barreiras de ordem regulatória, legal, operativa e institucional que limitam o uso eficiente da infra-estrutura. Além disso, existem barreiras que obstaculizam

investimentos em nova infra-estrutura. É preciso remover todos aqueles obstáculos para permitir o livre comércio de bens e serviços dentro da região. Estas atividades, chamadas Processos Setoriais de Integração, buscam implementar instituições independentes de pressões políticas, tanto por lado dos governos como por lado de atores afetados. Com tais Processos Setoriais de Integração pretende-se estabelecer regras claras e estáveis que logrem a transparência nas decisões para evitar qualquer discriminação entre os distintos atores. Por mais surpreendente que seja, no projeto IIRSA pretende-se buscar, em etapas posteriores, a criação de instituições supranacionais com o objetivo de aumentar ainda mais as eficiências setoriais para aumentar a competitividade regional.

O objetivo prioritário da IIRSA é então a integração física dos doze países da América do Sul, através da modernização da infra-estrutura, bem como ações setoriais para estimular a integração e o desenvolvimento de sub-regiões isoladas. A IIRSA propõe recortar o continente sul-americano em dez faixas prioritárias para investimentos em infra-estrutura de transporte, energia e telecomunicações, tendo em vista o potencial exportador de cada uma delas. Os eixos de integração e desenvolvimento são territórios transfronteiriços, nos quais investimentos na infra-estrutura ajudam a criar novas oportunidades de desenvolvimento. Os beneficiários diretos de um melhoramento nos setores energéticos, de transportes e de comunicação são os grandes grupos econômicos nacionais e internacionais, pois esses investimentos servem para baixar os custos e para aumentar a escala de produção. Dos dez eixos de integração e desenvolvimento, identificado consensualmente, cinco incluem o espaço andino (veja quadro 3).

Quadro 3: Os eixos de integração no espaço andino

Eixo andino	Eixo andino do Sul	Eixo inter-oceânico Central	Eixo do Amazonas	Eixo Peru-Brasil-Bolívia
				
Bolívia, Colômbia, Equador, Venezuela	Argentina, Bolívia, Chile	Bolívia, Brasil, Chile, Paraguai, Peru	Brasil, Colômbia, Equador, Peru	Bolívia, Brasil, Peru

Fonte: <www.iirsa.org> (28.03.2009).

A IIRSA é, sobretudo um projeto de cooperação técnica, mas é também um projeto de alto conteúdo político, orientado a criar uma sólida base que pode sustentar um processo de integração regional para alcançar uma inserção competitiva, eficiente e equitativa da região no contexto da globalização. Esta iniciativa justifica-se pela necessidade de uma agenda renovada de desenvolvimento, que restabelece um padrão de crescimento sustentável, participador e não excludente, criador de empregos, que valorize a riqueza ambiental bem como a riqueza cultural da América do Sul.

3.2 Projeto 2: Comunidade Sul-americana de Nações (CSN)/União das Nações Sul-Americanas (UNASUL)

O projeto de uma Comunidade Sul-Americana das Nações (CSN) foi lançado pelo governo brasileiro. Conformou-se com a decisão dos doze Chefes de Estado reunidos na III Cimeira Presidencial Sul-Americana, no dia 8 de dezembro de 2004.

Segundo a Declaração de Cuzco sobre a Comunidade Sul-Americana das Nações, a CSN se conforma tendo em conta a história compartilhada e solidária das nações sul-americanas, que desde as gestas da independência hão enfrentado desafios internos e externos comuns. Com a formação da CSN pretende-se demonstrar que os países da

América do Sul possuem potencialidades até agora não aproveitadas tanto para utilizar melhor suas aptidões regionais como para fortalecer as capacidades de negociações e projeções internacionais.

No entanto, por lado da CSN houve muitos anúncios de ações comuns e acordos ambiciosos, mas até agora poucos resultados concretos. Um dos resultados concretos foi a modificação, em 2007, do nome do projeto. Denomina-se agora, por pedido vigoroso do presidente Hugo Chávez, União de Nações Sul-americanas (UNASUL). Outros resultados obtidos no decorrer do tempo foram a criação de um conselho energético regional e de uma secretaria permanente com sede em Quito/Equador. Mas o primeiro Secretário General da UNASUL, Rodrigo Borja, ex presidente de Equador, que ocupava o cargo desde Abril de 2007, renunciou um ano mais tarde por discrepâncias com a maioria dos doze presidentes do bloco. Na opinião do mandatário, os dois blocos regionais, a CAN e o Mercado Comum do Sul (Mercosul), se “acercam ao esgotamento” e por isso seria o momento de englobá-los na UNASUL. Questionava-se também a criação do Conselho da UNASUL como órgão executivo de doze membros, um por cada país, que deixou a Secretaria General com pouca competência. Devido à crise temporária entre Colômbia e Equador/Venezuela no início do ano 2008, a decisão sobre a ata constitutiva da UNASUL foi adiada até maio de 2008, para a Cimeira Presidencial Extraordinária realizada em Brasília. Naquela ocasião, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do Brasil, ao saudar a criação da UNASUL, afirmou que o novo organismo está realizando um sonho maior que o de Simon Bolívar quando bradou a criação da Grã Colômbia, pois “está acontecendo uma coisa extraordinária”, a criação da “grande nação sul-americana”.¹

Apesar da toda a poesia e retórica integracionista, é óbvia a postura de alguns países-membros, e entre eles o Brasil, de restringir a UNASUL a um acordo intergovernamental e não supranacional, sem avançar para uma integração mais profunda. De fato, o poder de decisão foi transferido ao Conselho da UNASUL, que se reúne em cada dois meses. Com essa estrutura a UNASUL foi convertida num mero foro político, dos quais já existem demasiadamente muitos na América Latina. Ou em outras palavras: o projeto da UNASUL deixou de garantir a construção de um novo modelo de integração regional e tam-

1 <www.integracionsur.com/sudamerica/UNASULLulaBolivar.htm> (28.03.2009).

pouco aproveitou efetivamente as experiências positivas de mecanismos de integração regional já existentes.

3.3 Projeto 3: Alternativa Bolivariana para os povos da nossa América (ALBA)

Lançada em 2004, por Cuba e Venezuela, a ALBA é entendida pelos seus protagonistas como uma proposta de repensar os acordos de integração em função de alcançar um desenvolvimento endógeno nacional e regional que erradique a pobreza, corrige as desigualdades sociais e assegure uma crescente qualidade de vida para os povos da América Latina e do Caribe.² Partindo da suposição de que hoje mais do que nunca haja que relançar a unidade latino-americana e caribenha, a proposta da ALBA quer despertar a consciência que se expressa na emergência de uma nova liderança política, econômica, social e militar na América Latina e no Caribe. A ALBA se entende como uma proposta de integração diferente para a América Latina e o Caribe. O conceito básico prevê a criação de “vantagens cooperativas” entre as nações que permitam compensar as assimetrias existentes. Baseia-se na cooperação de fundos compensatórios para corrigir as disparidades que colocam em desvantagem os países fracos frente às primeiras potências.

O projeto da ALBA, da co-autoria de Fidel Castro e Hugo Chávez, foi tornado público como proposta alternativa baseada na solidariedade. Trata-se da pretensão de ajudar os países mais débeis do subcontinente a superar as desvantagens que os separam dos países mais poderosos da América Latina. Corrigir estas assimetrias não seria possível sem a solidariedade entre os povos e os seus governos. É somente com essa solidariedade que uma área de livre comércio poderá ser uma oportunidade para todos, uma aliança ganhar-ganhar. É evidente que o projeto da ALBA foi desenhado inicialmente como contra-ataque ao projeto dos Estados Unidos de formar uma Área de Livre Comércio das Américas (ALCA). No entanto, a ALCA foi enterrada clandestinamente.

2 Acuerdo entre el presidente de la república bolivariana de Venezuela y el presidente del consejo de Estado de Cuba, para la aplicación de la alternativa bolivariana para las Américas, 14.12.2004. <www.alternativabolivariana.org/modules.php?name=News&file=article&sid=81> (28.03.2009).

Passo em passo, o eixo Cuba-Venezuela foi alargado e a ALBA ganhou força com a ascensão ao poder dos chamados governos de esquerda neopopulista. A Bolívia incorporou-se na ALBA em 2006, depois da vitória do Evo Morales nas eleições presidenciais.³ A Nicarágua sob o comando de Daniel Ortega entrou em 2007, bem como a Dominica.⁴ Eleito presidente da República de Honduras, José Manuel Zelay Rosales decidiu, em 2008, ajuntar seu país à ALBA.⁵ E tem outros aspirantes. Entre eles o Equador, cujo presidente Rafael Correa continua analisando uma possível adesão à ALBA; também o Haiti que já firmou, em Abril de 2008, um convênio marco de cooperação com a ALBA.⁶ e talvez El Salvador, depois da vitória da Frente Farabundo Martí para a Libertação Nacional (FMLN) e do seu candidato Mauricio Funes nas eleições presidenciais em Março de 2009.

A ALBA, sob a tutela do carismático Hugo Chávez e seus petrodólares, tem lançado muitos planos bonitos para aumentar a atratividade político-econômica do projeto, como por exemplo, o lançamento do Sucre como moeda única da ALBA, a criação do banco da ALBA, bem como um Tratado de Comercio dos Povos (ALBA-TLC). Mas muitos dos planos ficam no papel, enquanto a situação econômica da Venezuela está se piorando com a queda do preço de petróleo no mercado mundial e com as intervenções discricionárias do Chávez na economia do país, desrespeitando leis e regras.

Em termos meramente econômicos, é difícil entender a decisão do presidente da Venezuela de despedir-se da CAN e formar um eixo

3 Contribución y suscripción de la república de Bolivia a la declaración conjunta firmada en la Habana, el 14 de diciembre del 2004, entre los presidentes del consejo de estado de la república de Cuba y de la república bolivariana de Venezuela, 29.04.2006. <www.alternativabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=514> (28.03.2009).

4 Acuerdo para la cooperación económica y social entre el gobierno de la mancomunidad de Dominica y el gobierno de la república bolivariana de Venezuela, 29.02.2007. <www.alternativabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=1966> (28.03.2009).

5 Declaración de adhesión de la república de Honduras a la alternativa bolivariana para los pueblos de nuestra América (ALBA), 16.09.2008. <www.alternativabolivariana.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=1969> (28.03.2009).

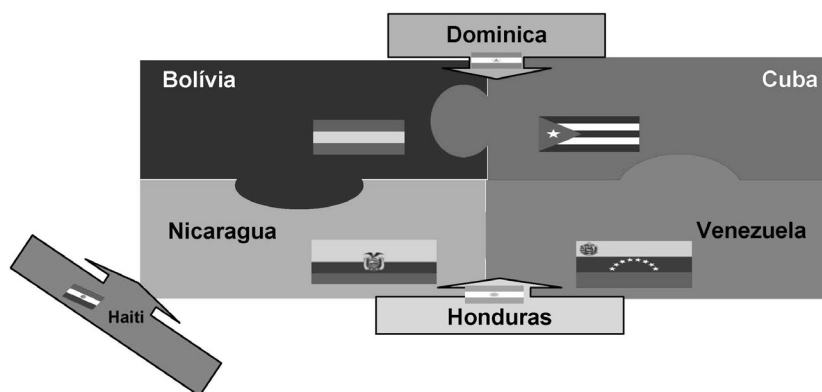
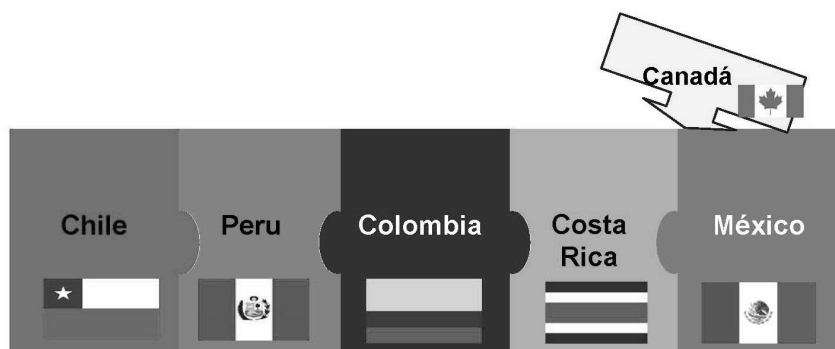
6 V Cumbre del ALBA – Convenio marco de cooperación ALBA-Haití, 29.04.2007. <www.alternativabolivariana.org/modules.php?name=News&file=article&sid=1806> (28.03.2009).

com Bolívia e Cuba, pois não se pode comparar a importância da aliança bolivariana com a CAN. Mesmo a CAN enfraquecida possui um potencial econômico muito maior que a do eixo bolivariano que Hugo Chávez acabou de formar. Não é fácil encontrar uma racionalidade econômica para trocar muito por tão pouco. Apesar disso, a Alternativa Bolivariana de Hugo Chávez e companheiros não pode servir como nova arquitetura para a integração regional na América Latina, pois o nacionalismo exagerado é o antagonismo da integração regional que exige, no mínimo, livre comércio e algumas perdas de soberania. Ou em outras palavras: a ALBA é incompatível com a idéia de uma verdadeira integração. Construir um bloco de integração econômica e política como “Alternativa Bolivariana para a nossa América” exige obviamente muito mais do que alguns planos bonitos. A integração sul-americana não se realiza com parceiros instáveis, compartilhando seu destino com sócios duvidosos e inconfidentes.

Visto de fora, a maioria dos novos projetos e modelos de integração na América Latina contém uma alta dose de utopia — herança do pensamento integracionista na América Latina desde os tempos de Simón Bolívar. Os novos projetos abrangem distintas concepções ideológicas que refletem a diversidade política da realidade atual. Uma nova linha de Tordesilhas está separando a América Latina. Em termos de política econômica, é a linha ideológica entre o “bloco bolivariano” e um “bloco pacífico” (veja quadro 4 e 5).

No “bloco bolivariano”, o vago conceito de um “socialismo do século XXI” está orientando a política econômica. É um bloco de países com baixa competitividade internacional, cuja base é sobretudo a exportação de produtos primários. É um bloco sem complementaridades econômicas e com poucas sinergias, com entrelaçamentos econômicos fracos.

No “bloco pacífico”, composto informalmente ao longo da costa do Oceano Pacífico pelo Chile, Peru, Colômbia, Costa Rica e México, se agrupam economias latino-americanas cuja política econômica continua buscando orientação no paradigma neoliberal e na integração no mercado mundial. Em termos de livre comércio, o bloco tem a simpatia declarada ou implícita de aliados fora da região, como o Canadá e a União Européia.

Quadro 5: O bloco bolivariano**Quadro 5: O bloco pacífico**

E aonde será o lugar do Brasil? Apesar da retórica de solidariedade do presidente Lula nas cimeiras latino-americanas, o Brasil anda sozinho se outros países não estão dispostos a acompanhá-lo. O Brasil age com seus setores da economia nacional que já alcançaram competitividade internacional no clube de “gansos voadores” das economias emergentes, enquanto deixa os países vizinhos formar um clube de “patos sentados”, continuando discutir sobre a revolucionária alternativa bolivariana.

Apesar das boas intenções em termos de integração regional, o subcontinente sul-americano está vivendo momentos difíceis em termos de integração regional. O melhor que se possa esperar atualmente são convênios de convivência que respeitem a soberania de cada um dos países do subcontinente. Por enquanto, a unidade latino-americana parece ser um sonho irrealizável, desde que ela foi tentada por Simón Bolívar. O fato é, que os projetos sul-americanos de formar blocos regionais integrados até agora foram limitados a um ou outro acordo comercial modesto. Uma tentativa séria de integração regional na América do Sul ainda está para ser feita. Uma integração solidária na América do Sul implica, necessariamente, perdas de soberania nacional, pois a cooperação entre nações não pode ser mais pensada como uma cooperação *internacional*, mas sim como *transnacional*. Juntos, os países sul-americanos poderiam ter boas chances de aumentar o seu poder de barganha e lidar melhor com as suas complementaridades e sinergias econômicas. Diga-se de passagem, que a América do Sul teria condições para tanto, se houvesse um convencimento da sociedade civil e da classe política das vantagens concretas de uma integração regional efetiva, ao estilo da União Européia. É bem lembrar, neste contexto, que o processo da integração econômica e política da Europa foi um processo lento e gradual, culminando na formação da União Monetária Européia somente 40 anos depois do Tratado de Roma. Comparada a essa experiência histórica, a América do Sul tem ainda muito tempo para unir-se. Mas por enquanto, visto de fora, a integração econômica da América do Sul parece ser utópica.

Aprofundar e alargar as alianças de integração na América do Sul só será possível se as percepções e expectativas dos Estados membros chegarem a coincidir, se uma agenda política comum puder ser estabelecida, e se for alcançado um nível mais alto de institucionalização da política de integração. Sem uma convergência macroeconômica, sobretudo em direção à estabilidade monetária e compatibilidade cambial, é difícil imaginar avanços nos processos de integração regional na América do Sul.

Bibliografia

- Bodemer, Klaus/Gratius, Susanne (2003): *Lateinamerika im internationalen System zwischen Regionalismus und Globalisierung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2007): *Panorama de la inserción internacional de América Latina y el Caribe 2006. Tendencias 2007*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Di Filippo, Armando (1998): *Integración regional latinoamericana, globalización y comercio sur-sur*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Durán Lima, José E./Masí, Fernando (2007): *Diagnóstico de las asimetrías en los procesos de integración de América del Sur*. Santiago de Chile: CEPAL.
- IDB (Inter-American Development Bank) (2002): *Beyond Borders: the New Regionalism in Latin America. Economic and Social Progress in Latin America 2002 Report*. Washington, D.C.: IDB.
- Inter-American Development Bank (2007): *Integration and Trade Sectors Briefs. Latin America Annual Trade Estimates for 2007*. Washington, D.C.: IDB.
- Nunnenkamp, Peter (2001): "Ist diesmal alles anders? Die neue Welle regionaler Integration in Lateinamerika aus europäischer Perspektive". Em: Bodemer, Klaus et al. (orgs.): *Lateinamerika Jahrbuch 2001*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 9-29.
- Rosales, Osvaldo (2006): "Crisis de la integración y convergencia de acuerdos comerciales". Em: *Notas de la CEPAL*, 46. Santiago de Chile: CEPAL, pp. 4-5.
- Sangmeister, Hartmut (2004): "O futuro da integração latinoamericana: lições do passado e experiências da 'velha' Europa". Em: Steckbauer, Sonja M./Mailhold, Günther (orgs.): *Literatura, historia, política: articulando las relaciones entre Europa y América Latina*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 225-237.
- Sangmeister, Hartmut/Fuentes, Raquel (2002): "ALCA vs. ALCSA? Perspectivas de la integración latinoamericana". Em: *D+C Desarrollo y Cooperación*, 1, pp. 27-32.
- Serbin, Andrés (2007): "Entre Unasur y ALBA: ¿otra integración (ciudadana) es posible?". Em: Mesa, Manuela (org.): *Paz y conflictos en el siglo XXI: tendencias globales. Anuario 2007-2008*. Barcelona: Icaria Editorial, pp. 183-207.

Theodor Rathgeber

Cooperación interandina: organizaciones indígenas como actores internacionales

1. Introducción

El uso del término “Cooperación interandina” se emplea en la mayoría de sus connotaciones para describir el intercambio comercial y la colaboración técnica, aun cuando, en realidad, este tipo de cooperación entre los países andinos sea todavía bastante débil. A continuación, sin embargo, me voy a referir a este tipo de cooperación en tanto base social en la que actúan las organizaciones indígenas en su rol de actores sociales. Y es que, a pesar de las circunstancias históricas y geográficas desfavorables, las organizaciones indígenas están intentado imponer a la cooperación interandina una agenda propia para que se incluya su perspectiva en el debate sobre el futuro de la región andina. De esta manera, los proyectos de cooperación presentados tanto por movimientos como por organizaciones indígenas son ejemplos claros de una búsqueda alternativa a la actual forma de organización social, dentro de los países andinos en particular y dentro de la región en general.

Mientras que en los años '70, en su trabajo sobre raza, etnicidad y pluralismo cultural, Crawford Young concluía que en América Latina los indígenas no se podían considerar como actores colectivos ni como sujetos de su propia historia (Young 1976), “los indígenas” son hoy uno de los actores sociales más importantes en los intentos de determinar un futuro democrático para América Latina.¹ Ya son varios los ejemplos en los cuales las organizaciones y los movimientos indígenas demostraron su capacidad como actor social. Esto debido a: a) su perseverancia en contrarrestar las pautas de desarrollo predominante (o sea las de producción a escala industrial) como forma de evolución; b) su organización para protestar contra el empobrecimiento social en

1 Ver Bennett (1998); Van Cott (2000); Otero (2003); Postero/Zamosc (2004b); Sevilla/Ströbele-Gregor (2008).

el contexto de la globalización de índole neoliberal, convirtiéndose en punto de referencia para las luchas sociales sobre todo en Colombia, Guatemala, Bolivia y Ecuador; c) al fomento del desarrollo sostenible en tanto modelo que más se acerca a su modo de producción histórica; d) su participación institucional en los diferentes niveles del Estado, reivindicando tanto la descentralización como la democratización estatal y poniendo énfasis en el ámbito comunal como base para la toma de decisiones. Es de destacar, además, que sobretodo en los años '90, los movimientos indígenas actuaron en las luchas de los sectores marginalizados.

Sin embargo, dentro del marco del “retorno del indio” en América Latina (Albó 1991), hay variaciones importantes, si se comparan el modo y el grado organizativos tanto a nivel regional como estatal. En la zona andina, específicamente, se puede observar que las comunidades indígenas aún hoy se encuentran fragmentadas y que hay pocas entidades colectivas que representan políticamente los intereses comunes. En el Perú –donde la población indígena constituye aproximadamente el 40% de la población nacional– no existe una unión que los represente a nivel nacional, así como tampoco la hay en Bolivia, Chile y Argentina. A nivel local-regional, no obstante, algunas organizaciones indígenas han desarrollado un mayor protagonismo político, principalmente en las tierras bajas de Bolivia y Perú. Algo parecido sucede en Guatemala, por lo que se puede constatar que las movilizaciones indígenas en la zona andina emergen alrededor de tópicos “políticos” y “culturales”, no “territoriales” (Alvarez/Dagnino/Escobar 1998; Postero/Zamosc 2004a; Ströbele-Gregor 2004).

Un ejemplo de esto es la situación en Bolivia. La organización con más impacto político en la demanda un reglamento territorial se concentra en las tierras bajas (en la zona de la selva) y es la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que representa a 34 nacionalidades indígenas. En la zona andina existe el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el movimiento de cocaleros liderado por el actual presidente de Bolivia, Evo Morales (Movimiento al Socialismo, MAS), y el movimiento Felipe Quispe que trata de reestablecer el *Kollasuyo* aunque lo hace desde la base de un nacionalismo excluyente (Postero/Zamosc 2004a; García/Lucero 2004; Postero 2004). Por ejemplo,

el CONAMAQ, fundado en 1997 por representantes de los pueblos aymara y quechua, está organizado en comunidades indígenas en cinco departamentos de Bolivia (Oruro, La Paz, Cochabamba, Chuquisaca y Potosí). CONAMAQ intenta reorganizar la zona andina a través de la fórmula de las Tierras Comunitarias de Origen, incluyendo tanto el derecho consuetudinario así como las normas y los valores históricos (Postero 2004).

En contraste, en Colombia (ONIC) y Ecuador (CONAIE)² existen dos organizaciones a nivel nacional que con cierta razón reclaman la representatividad política para el conjunto de las comunidades indígenas en ambos países. Ellas promueven activamente la revitalización de las culturas de lenguas indígenas, reclaman derechos colectivos e imponen temas de soberanía y autodeterminación a la agenda del Estado. De todas maneras, la cooperación interandina, al intentar generar lazos organizativos intranacionales, enfrenta ya de por sí un gran reto, particularmente para la zona andina.

De manera general se puede decir que la cuestión organizativa es ya a nivel regional compleja y bastante difícil y que, consecuentemente, la cooperación entre los Estados-gobiernos aún lo es más. Una de las organizaciones que logró ser bastante reconocida y que tiene cierta importancia es la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) que existe desde el año 1987. A pesar de tener muchos problemas internos la COICA reúne a las organizaciones indígenas más importantes y representativas de la región del río Amazonas, quienes apuestan a un futuro desde su propia perspectiva.³ En Centroamérica, surgió una coordinación regional dirigida contra el Plan Puebla-Panamá (PPP): A través del Consejo Indígena de Centro América (CICA) se organizaron varios encuentros del llamado Foro Mesoamericano (Chiapas 2001, Guatemala 2001, Nicaragua 2002, Honduras 2003) para articular la negación al Plan y reivindicar un modo de consultación que permitiera a las comunidades indígenas afectadas participar efectivamente en la discusión del PPP (Rathgeber 2004).

2 ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) <www.onic.org.co>; CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) <www.conaie.org>.

3 <www.coica.org.ec>.

Existe, asimismo, una plataforma de organizaciones indígenas a nivel latinoamericano que aunque no esté organizada de manera formal, intenta contrarrestar la globalización y sus impactos y aglutina la protesta contra la globalización de índole neoliberal –particularmente contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA)– y contra los efectos de los tratados de libre comercio (TLC).⁴ Esta plataforma contribuyó de manera sustancial a organizar las protestas, en particular durante el encuentro de la Organización Mundial del Comercio (OMC/WTO) en Cancún (México) en 2003 y durante los encuentros del Foro Social Mundial en Porto Alegre. Las organizaciones, los movimientos y los grupos indígenas participantes insisten en el hecho de que las políticas de globalización neoliberales les obligan a buscar soluciones conjuntas.

Paralelamente a las cumbres continentales y regionales de los pueblos y las nacionalidades indígenas, las mujeres indígenas se reúnen regularmente en encuentros propios, aunque todavía solo a nivel regional. En el contexto de la región andina cuentan con la representación de mujeres de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Adicionalmente a las exigencias incluidas en la agenda ordinaria de las cumbres indígenas, los encuentros de las mujeres exigen la apertura de espacios para la su participación en igualdad de condiciones, para acabar con la práctica de invisibilidad y superar su exclusión y marginación.

Con estos ejemplos, intentamos ilustrar la dimensión en grado y modo de lo que significa la cooperación entre organizaciones y movimientos indígenas en el contexto latinoamericano. En ellos se intenta discutir, generar y poner en práctica otro modo de vida y otra forma de organizar la sociedad. Habiendo dicho esto, a continuación discurriré sobre la cooperación interandina desde la perspectiva de las organizaciones indígenas, refiriéndome a los intentos de reorganización y reestructuración social de las sociedades andinas a nivel regional. Asimismo mostraré algunas iniciativas existentes en países como Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Chile, siendo Bolivia, Ecuador y el Perú los países con mayores porcentajes de personas de origen indígena en relación al total de la población nacional.

4 Véase el manual de SERVINDI (2004).

La cooperación y coordinación a nivel andino entre las comunidades y los pueblos indígenas no es nada nuevo. Entre los pueblos indígenas de los Andes se han tejido relaciones históricas a través de intercambios recíprocos, por ejemplo, a través del trueque entre distintas zonas climáticas. Lo que sí es nuevo es la forma de cooperar y coordinarse voluntariamente para involucrarse en la toma de decisiones políticas a nivel regional.

2. Contexto andino

Se estima que en América Latina, actualmente, existen alrededor de 400 pueblos y 50 millones de personas indígenas; aproximadamente el 10% de la población total del área. El 90% de la población indígena se concentra en cinco países: Guatemala, México, Perú, Bolivia y Ecuador y en los Andes se concentra la mayor cantidad de población indígena de la subregión andina. Bolivia registra 5 millones de indígenas, siendo los indígenas andinos aproximadamente 2 millones, repartidos en ayllus y marcas del altiplano boliviano. En Ecuador los indígenas representan el 35% de la población total, siendo los andinos casi 4 millones, distribuidos principalmente en 14 pueblos de nacionalidad kichwa. En el Perú, la población indígena representa el 47% de la población, siendo los indígenas andinos, quechuas y aymaras, más de 8,6 millones de personas. En Chile, las comunidades indígenas representan aproximadamente el 10% de la población, siendo mayoritariamente mapuches. En la Argentina hay aproximadamente 400.000 miembros de comunidades indígenas, de los cuales la mitad pertenece a la zona andina. En Colombia existen alrededor de 85 pueblos indígenas concentrados en la zona andina y en el Pacífico, los que suman cerca de 800.000 personas y representan un 2% de la población total (Barié 2003; Postero/Zamosc 2004a; GTZ 2004).

Obviamente, la discusión sobre quién debe ser considerado indígena en la zona andina podría ser larga, cuestión esta que, sin embargo, no vamos a tratar en detalle dentro de esta ocasión debido a su complejidad (Postero/Zamosc 2004a; Ströbele-Gregor 2004). Basta por el momento con decir que en la zona andina, por razones históricas, la identidad de un miembro de una comunidad originaria o indígena es social y culturalmente fragmentada: siendo identificado por el discurso dominante como campesino, cooperativista, sindicalista, mi-

nero etc., el término “indígena” queda reservado para los “nativos” de la selva, con las connotaciones peyorativas correspondientes. A raíz del auge del movimiento indígena a nivel continental desde los años '70 y debido a sus logros sustanciales (Postero/Zamosc 2004a), hay una tendencia creciente a autoidentificarse como “indígena” (u “originario”) dentro de los mismos comuneros, lo que, por otro lado, les permite ser partícipes de algunos beneficios políticos, económicos o sociales. Sin embargo, es de destacar que se trata de un constructo discursivo y de un instrumento lingüístico multifuncional, que le otorga a las personas y a las comunidades una cierta marca de autenticidad con la que se pueden posicionar dentro de la sociedad a pesar de seguir siendo objeto de discriminación.⁵ Esta forma de autoidentificación, por lo tanto, no es gratuita, pero les permite poner énfasis en la articulación de su propia identidad en medio de las cambiantes circunstancias que supone el proceso de globalización.

Este proceso incrementa la necesidad de actuar en conjunto basándose en algunas pautas culturales históricas. Los pueblos y las comunidades andinos siguen enfrentando los impactos de la globalización con una actuación poco coordinada que, obviamente, constituye una desventaja profunda, ya que la poca coordinación limita el acceso a los diversos espacios internacionales de debate y de derechos. Además, se están acelerando los conflictos entre las comunidades y los pueblos indígenas en relación al acceso y a la utilización de los recursos ecológicos, económicos y humanos ubicados en sus territorios, conflictos que son agravados e instrumentalizados por el Estado-nación y por los inversionistas privados, que limitan así aún más su capacidad de interferir en los asuntos internos de los respectivos países y la autodeterminación sobre su propia forma de vida.

Dadas las fragmentaciones históricas y la situación compleja de las comunidades, no hay un modelo único o privilegiado de organización indígena o movimiento social. A pesar de la complejidad, la agenda de homogenizar las reglas básicas para promover el libre comercio genera la necesidad de especificar cómo reorganizar y reestructurar la sociedad americana para que aquellas comunidades que se

5 Ver CAO/CONACAMI (2009), un informe alternativo de las organizaciones indígenas presentado en agosto 2009 en Ginebra a través de <www3.minkandina.org/Noticias/Peru/162.html> (agosto 2009).

identifican como indígenas u originarias tengan la oportunidad de participar en la toma de decisiones sobre su propio futuro.

3. Cooperación interandina y reorganización sociocultural

En la historia reciente, en varios países de la región andina surgieron movimientos indígenas que se fortalecieron a lo largo de la década de los '80. En su comienzo combinaban las luchas campesinas de las comunidades agrarias de los altiplanos y sierras con la revitalización étnica de los pueblos de los bosques tropicales. Uno de los ejemplos mas contundentes a nivel nacional es hasta ahora la lucha contra la política neoliberal en Ecuador a través de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que se ha vuelto un actor determinante aún en ámbitos políticos aunque más de una vez haya sido absorbida por conflictos internos (Zamosc 2004).

En la misma década surgió la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que se fundó en 1979 y que actualmente aglutina alrededor de 200 grupos, distribuidos en 9 Federaciones departamentales que representan los intereses de los moradores del altiplano.⁶ Durante los años '90, la CSUTCB revaloró su base cultural –hasta entonces limitada a la lengua aymara– y la extendió incluyendo en ella a los guaraní y a los quechua. Tiene lazos con la CIDOB que, a su vez, agrupa a la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y otras federaciones indígenas. La CSUTCB jugó un papel importante en las manifestaciones contra el entonces presidente de Bolivia, Carlos Mesa, en el año 2005. En 2008, la CSUTCB adhirió a las críticas contra la producción de agrocombustible que va en detrimento de la producción alimenticia. La CSUTCB busca ahora coordinarse con otras organizaciones indígenas de la zona andina.

En el altiplano del Perú existe desde octubre de 1999 la Coordinadora Nacional de Comunidades Adversamente Afectadas por la Minería (CONACAMI) (García/Lucero 2004). Mientras que en el primer congreso de la organización la mayoría de las comunidades representadas por esta coordinadora era de origen quechua y ésta se limitaba a exigir compensaciones por el uso de las tierras mineras en el área na-

6 <www.csutcb.org> (abril 2008).

cional, en la actualidad, CONACAMI está poniendo mayor el énfasis en la cuestión de la cultura indígena, localizando sus luchas dentro del marco más amplio de los “derechos humanos y los derechos de pueblos indígenas”. Dentro del contexto de la cooperación interandina, el papel más visible de CONACAMI como actor indígena se relaciona con programas de intercambio para que sus líderes puedan compartir experiencias con organizaciones indígenas de Ecuador (CONAIE) y de Bolivia (CONAMAQ). Estos programas son financiados a través de Oxfam América que ha apoyado el trabajo de CONACAMI desde su inicio. La cooperación interandina la lleva a cabo la CONACAMI también en el marco de encuentros transnacionales como las Cumbres Indígenas de las Américas y el Foro Social de las Américas juntándose a las protestas contra las reformas neoliberales y promoviendo los derechos de los pueblos indígenas.

Dentro del Perú, CONACAMI trabaja con el foco puesto en las concesiones que han sido otorgadas a las compañías mineras transnacionales, trabajo iniciado a mediados de los 1990 cuando se organizaron las protestas contra la industria minera que obtenía ganancias a costa de las comunidades de la sierra. Como las compañías mineras –muchas de Canadá– actuaban de forma legal, éstas denunciaron a los que organizaron la protesta, acusándoles de desarrollar actividades criminales. Es de destacar que entre los organizadores se encontraba Miguel Palacín, actual líder de CONACAMI, quien fuera forzado a dejar la sierra y a refugiarse en la costa. Un hecho que resulta emblemático para ejemplificar lo ambiguo de la globalización es que Miguel Palacín recibió apoyo del Norte del continente: unas organizaciones indígenas de Canadá (*First Nations*) se enteraron de la situación a través de Internet y, dada su experiencia debido a sus propios conflictos con las industrias extractivas,⁷ fueron ellas la que elevaron una queja formal para que el Estado peruano investigara los cargos contra Miguel Palacín. El fiscal del Estado, finalmente, no habiendo encontrado justificación jurídica alguna, mandó a que se retiraran los cargos en su contra. Como Miguel Palacín es una figura central de CONACAMI, hay opiniones críticas sobre esta organización a pesar de ser

7 En relación a la cooperación indígena y a sus enfrentamientos con la industria extractiva véanse, por ejemplo, los documentos de la ONU (2002); Feldt (2004); OHCHR (2008).

una de las organizaciones indígenas más coherentes de la zona andina del Perú.

El actor internacional de mayor envergadura dentro de la cooperación interandina es hasta el momento la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).⁸ El congreso fundador de la CAOI se realizó en Cusco entre los días 15 al 17 de julio de 2006. Participaron los representantes de los pueblos indígenas quechua, kichwa, aymara, mapuche y otros de origen andino. Se reunieron en defensa del espacio ecológico de sus pueblos y fueron apoyados por parte del movimiento indígena amazónico en su lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos. Las organizaciones convocantes fueron la Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Kichwas del Ecuador (ECUARUNARI), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ, Bolivia) y la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI).

Estas tres organizaciones están en contacto desde el año 1988, facilitando el intercambio de experiencias, reflexiones y conclusiones entre los líderes indígenas de la zona andina. Uno de los primeros llamados a la coordinación de los movimientos indígenas andinos se concretó en la propuesta de Nina Pacari Vega para que sea elegida como miembro del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU en representación de los pueblos indígenas andinos de Perú, Bolivia y Ecuador. En julio del año 2004 se realizó la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala (América), cuya conclusión fue:

crear un espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para que nuestros pueblos y nacionalidades enfrenten juntos las políticas de globalización neoliberal (texto de la resolución de la cumbre).⁹

Cumpliendo con este mandato, ECUARUNARI y CONACAMI convocaron en agosto del mismo año la Primera Reunión de Líderes Indígenas Andinos con la finalidad de discutir los principales retos y oportunidades para desarrollar un proceso de consultas nacionales y crear una coordinación de organizaciones indígenas de los Andes, iniciando a la vez, un debate sobre la unidad dentro de la diversidad andina.

8 <www3.minkandina.org consultado> (abril 2008).

9 <www.cumbrecontinentalindigena.org/kitu.php> (abril 2008).

Como antecedente de este proceso, se considera al V Foro Social Mundial de Porto Alegre en el año 2005 como una de las primeras manifestaciones para la coordinación internacional entre organizaciones indígenas de los Andes, evento que fue convocado por la entonces Coordinadora Andina y la COICA. Siguieron la participación de la Coordinadora Andina en el VI Foro Social Mundial de Caracas y el II Foro Social de las Américas donde se debatieron temas como tierras, territorio, militarización y autonomía en relación con los pueblos del Abya Yala. En Octubre del año 2005, se realizó en la ciudad de Lima la Primera Asamblea de Nacionalidades y Pueblos Indígenas Andinos a la cual asistieron más de 120 líderes andinos. Esta asamblea inició el proceso definitivo hacia la constitución de la Coordinadora Andina, y ratificó la inclusión del pueblo mapuche representado por la Coordinación de Identidades Territoriales Mapuche (CI-TEM, Chile), así como de los pueblos indígenas de Colombia organizados en la ONIC.

Los ejes del trabajo de la Coordinadora Andina, según la Declaración del Cusco, son:¹⁰

- defender la tierra, los territorios y una regulación ecológica y sostenible como pilares para defender los derechos indígenas;
- contribuir a la construcción de Estados plurinacionales y sociedades interculturales, a través de las asambleas constituyentes con representantes legítimamente elegidos por los pueblos;
- luchar por la implementación de los derechos colectivos;
- concertar medios y esfuerzos entre las organizaciones indígenas de los países de Ecuador, Bolivia, Perú, Colombia y Chile;
- analizar la problemática de los tratados de libre comercio y la defensa de los recursos naturales;
- consolidar las propuestas desde la visión andina ante diversas instancias internacionales en las cuales participan los pueblos indígenas de la zona;
- coordinar las acciones de incidencia política a nivel internacional para garantizar una representación legítima de los intereses de los pueblos indígenas andinos.

10 <www.boltxe.info/berria/?p=2604> (abril 2008).

Después de fundar la CAOI, ésta se involucró en octubre del año 2007 en el acuerdo de asociación entre la Comunidad Andina (CAN) y la Unión Europea (UE), y se pronunció, además, respecto del creciente involucramiento de varios Estados de Europa en la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA). Según la CAOI, tanto las relaciones comerciales como las de cooperación económica entre ambas regiones están marcadas por desequilibrios que causan enormes impactos sociales, culturales y ambientales. Si se comparan las negociaciones de los Tratados de Libre Comercio que sostienen Perú y Colombia con los Estados Unidos no existen muchas diferencias con respecto a las establecidas con la UE. Esto, sin embargo, contradice el discurso de la UE según el cual los acuerdos de asociación entre la UE-CAN serían diferentes de aquellos con los TLCs por incluir, además del elemento comercial, los componentes de cooperación y diálogo político. Muy por el contrario, la UE está apoyando megaproyectos en zonas de alta fragilidad social y ecológica y poniendo énfasis en el fomento de agrocombustibles, cosa que impacta a pueblos indígenas con altos índices de exclusión que habitan esas zonas.

La Organización Indígena Chiquitana (OICH) mostró a través de un informe sobre la carretera de Puerto Suárez a Santa Cruz (Bolivia), que los impactos sociales y ambientales de su construcción serían extremadamente negativos. Justamente dicha carretera es de uno de los proyectos de cooperación más grandes de la Unión Europea en Sudamérica, y ha sido presentado como ejemplo de que es posible implementar un macroyecto de infraestructura con impactos sociales y ambientales mínimos. Según el informe de la OICH esta pretensión no solo no se está cumpliendo sino que además muestra que la IIRSA fomenta el cultivo de agrocombustibles y la deforestación.¹¹ Los afectados por estos procesos son los pueblos indígenas en las zonas correspondientes que, entre otras cosas, se ven perjudicados en la obtención de alimentos y cuyas protestas y demandas son criminalizadas, especialmente aquellas relacionadas con la extracción de los recursos naturales, específicamente en Perú, Chile y Colombia. La UE y las empresas europeas tienen intereses particulares en esta extrac-

11 OICH (2008); *IIRSA: ¡Desarrollo para la Vida, no para las mercancías y la muerte!*, Resolución de Pueblos Indígenas sobre el IIRSA, 07.03.2008 (<www.constituyentesoberana.org/3/pronunciamentos/032008/070308_1.html>; abril 2008).

ción. Al mismo tiempo, no se han establecido mecanismos suficientes ni de consulta ni de información, descuidando o aún negando los derechos existentes de los pueblos indígenas, por ejemplo, a través del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional de Trabajo).

Por estas razones la CAOI busca establecer pautas para un desarrollo diferente y reformular la IIRSA, empezando a nivel del discurso. Para tal efecto, se organizó en Lima el Foro Internacional de Pueblos Indígenas en vistas a la Cumbre de los Pueblos.¹² La CAOI, en conjunto con las organizaciones indígenas de Ecuador, Colombia, Chile, Argentina, Bolivia y Perú¹³ se reunieron en Lima para discutir una posición y agenda indígena que sirva de referencia para el debate político en sus países y para construir su alternativa. El programa puso énfasis en una modernización y cooperación a nivel internacional basada en las cosmovisiones indígenas. El Foro discutió, además, sobre la era del post neoliberalismo y de cómo incluir los conceptos de la Madre Tierra y del Buen Vivir.¹⁴ Otro aspecto de una agenda indígena propia tanto a nivel nacional como internacional es el desarrollo de un Estado plurinacional comunitario y de una democracia participativa.

De manera similar, en el contexto del acuerdo CAN-UE, la CAOI demandó a la Unión Europea exigiendo condiciones favorables para un “comercio justo” que sea ambientalmente sostenible y dotado de condiciones laborales justas. Este acuerdo tendría que tener en cuenta los mecanismos de consulta y participación de los pueblos indígenas incluso en el marco de las negociaciones entre la UE y la CAN, además de promover la aplicación del Convenio 169 de la OIT y de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, que por lo general son ignorados en este tipo de acuerdos comerciales. Asi-

12 El Foro (Cumbre Indígena) se ha desarrollado entre el 12 y 13 de mayo 2008 en el marco de la Cumbre de los Pueblos que tuvo lugar entre el 13 y 16 de mayo, promovida por organizaciones y movimientos sociales opuestos a la globalización de índole neoliberal. Ambos eventos han precedido a la cumbre de dignatarios de América Latina y del Caribe y de la UE que se reunieron el 16 de mayo 2008 en Lima para discutir la alianza estratégica entre las regiones y que forma parte del proceso hacia la firma de un Tratado de Libre Comercio entre la CAN y la UE.

13 Entre otros la Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú, la CONAIE, la Confederación de Pueblos Kichwa de Ecuador, y el gobernador del pueblo Guambiano de Colombia.

14 Por ejemplo, aspectos de territorialidad y el respeto a los recursos naturales; véase Daes (2000).

mismo, la CAOI busca una coordinación directa entre la UE y las organizaciones indígenas e intenta establecer una Embajada Indígena en Bruselas.

Más bien informales son otros numerosos intentos de cooperación interandina para que la zona se desarrolle según las pautas de la población indígena. Uno de los intentos es establecer un Parlamento de la Nación Aymara (Aymar Jach'a Ulaqa), institución que comenzaría como organización no gubernamental (ONG), ya que la idea sugiere una institucionalidad aún no existente y una representatividad que tampoco corresponde a la realidad actual.¹⁵ El nombre Parlamento Aymara, por otra parte, hace hincapié en la forma organizativa histórica de tratamientos de problemas involucrando a diferentes actores que tratan de resolverlo de manera conjunta.

La idea del parlamento se manifestó por primera vez en la localidad de Janq'uchullpa del Departamento de Tacna (Ayllu Janq'umarka, Perú). En junio de 1996 se convocó al Consejo de Mallky y Amawtas para que las comunidades de lengua aymara participaran ofreciendo un seminario que trató sobre derechos humanos y derechos indígenas. En él participaron representantes de comunidades de Jancko Marka (Perú), Charaña (Bolivia) y comunidades de Chile. Es de señalar que el lugar se encuentra en el tripartito Perú-Chile-Bolivia.

El seminario se centró en la discusión de un proyecto trilateral propuesto por el Estado peruano que pretendía regular las aguas a través de la construcción de una gran represa¹⁶ que hubiera afectado sobre todo la cuenca del río Mauri, alterando el flujo de este río y el de sus afluentes provocando así un desequilibrio ecológico. Este proyecto amenazaba toda la región alrededor de las montañas del Qhanti por restringir el acceso a agua fluyente y al usufructo de aguas del subsuelo, amenazando el modo de vida de los aymara y sus tierras de pastoreo. El proyecto no preveía mitigación ni rehabilitación alguna. Los pobladores temían la desecación como ya había ocurrido en un caso

15 <www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/Parlamento_Aymara.htm> (mayo 2008).

16 Estaba prevista la construcción de túneles transandinos, represas, canales de aducción, diques, estaciones de bombeo, perforación y explotación de agua subterránea con fines de abastecimiento a empresas agrícolas e industriales en las costas del Pacífico del Perú y de Chile. El apoyo financiero y técnico provendría de la *Comunidad Europea*.

similar del mismo Ayllu Janq'umarka, tras el cual los bofedales han quedado resquebrajados por la sequedad, causando la emigración y el abandono de las tierras.

Este seminario y los siguientes discutieron el tema de la defensa del agua, de la biodiversidad andina, del derecho de los pueblos indígenas y su desarrollo con una perspectiva regional genuina. A través del concepto de un parlamento aymara se intentaba recuperar la cultura del agua y de las identidades hidráulicas locales de la región andina que hasta hoy han jugado un papel importante en la gestión interna del recurso hídrico. Los participantes decidieron generar una plataforma que les permitiera organizarse para tales objetivos y la denominaron Parlamento de la Nación Aymara. Su agenda incluye elevar la situación al conocimiento de las Naciones Unidas y denunciar a los gobiernos del Perú y de Bolivia por no haberse atendido a las obligaciones establecidas en el Convenio 169 de la OIT. La denuncia se centra particularmente en la falta de un procedimiento de consulta (art. 6 del Convenio 169) y de consentimiento previo, libre e informado, establecido en la Declaración de la ONU, ya que el diseño del proyecto no se había dado a conocer públicamente como tampoco lo había sido el estudio del impacto ambiental. Finalmente, los participantes decidieron organizar no sólo la protesta sino que también propusieron buscar la restitución de una autoregulación regional y recuperar los derechos y las libertades consuetudinarias. A éste le siguieron otros encuentros como la III Asamblea del Parlamento Aymara aunque, finalmente, el proyecto se realizó en dimensiones bastante menores a causa de la protesta. Sin embargo, el parlamento sigue obrando como instrumento de intervención en el debate para recuperar un concepto de desarrollo a nivel regional basado en las pautas culturales de los pueblos indígenas.

Hay muchos otros intentos de reconstrucción del espacio político, social, económico y cultural para poder tomar decisiones según pautas y medios propios. Como muestra elegida al azar se puede nombrar, asimismo, la Comisión Jurídica para el Autodesarrollo de los Pueblos Originarios Andinos (CAPAJ)¹⁷ o el Grupo de Aymara en la región peruana del lago Titicaca (García/Lucero 2004). Ambos se centran en

17 <www.capaj.galeon.com> (mayo 2008).

temas de derechos humanos y en el proceso de legitimación de una regulación y de una cooperación andina.

4. Conclusiones

Aunque las comunidades indígenas de los Andes vivan dispersas y sus intentos de organizarse y coordinarse para sostener otro tipo de organización social sean débiles, lo dicho anteriormente ilustra que sí se efectúa y que se disponen de varios instrumentos capaces de generar una cooperación interandina desde la perspectiva indígena. Hay una coordinación para organizar la protesta e involucrarse en el discurso sobre el futuro del Estado y de la región en base a la reorganización de la zona andina bajo pautas culturales indígenas. Las formas de coordinación existente, además, contribuyen a incrementar la participación activa de la sociedad civil en cuestiones de desarrollo. Las entidades territoriales indígenas son el objetivo al que se llega a través de una sociedad civil activamente involucrada que se constituye, a la vez, como instrumento y como base coordinadora.

Existe, efectivamente, una cooperación indígena andina que tiene como objeto proponer otro concepto de utilización de los recursos naturales e de regulación autónoma tanto a nivel constitucional como en la práctica cotidiana. Éste es uno de los ejes de su formación política. El otro eje apunta a tener una incidencia política en el marco de los derechos humanos, al legitimar sus actividades dentro de la ley y dentro del marco del derecho internacional. Por eso concluimos que la discusión de las culturas políticas en la zona andina se está constituyendo como tercer actor político a nivel internacional, lo que le permitirá interactuar con los Estados y con las empresas privadas.

Al mismo tiempo, para las comunidades y organizaciones indígenas estas actividades y experiencias actúan como instrumento de reflexión sobre su propio desarrollo, sobre el acceso apropiado y genuino a las tierras y a los recursos y constituyen una oportunidad para socializar los errores y éxitos y encontrar propuestas desde sus propias realidades, dentro de un contexto en el cual el CAN, el ALCA, los Tratados de Libre Comercio y otros actores e instituciones de esta índole ya están promoviendo y actuando hacia una integración andina bastante diferente.

A pesar de que sigan existiendo los factores que mantienen a las comunidades indígenas dispersas y segregadas y limitando hasta ahora la perspectiva en términos reales, los intentos de cooperación indígena interandina tratan de visibilizar la presencia indígena andina en diversas instancias nacionales e internacionales y de fortalecer los procesos organizativos internos para tener alguna posibilidad de ofrecer opciones alternativas y una propia agenda a la integración que se está llevando a cabo. Esto conlleva necesariamente una racionalidad de organización que no es netamente indígena pero que es indispensable para establecer el intercambio con las élites de la región. Aunque estos intentos aún sean débiles deberíamos recomendarles a las élites –no solamente de la región andina– que los tomen en serio. Los conflictos recientes en Bagua (Perú), aunque en tierra baja, demuestran que constituyen un núcleo explosivo, particularmente, cuando se les niega cualquier tipo de consulta y participación, debiendo ser ésta la base para cualquier coordinación y cooperación.

Bibliografía

- Alarcón, Tomás (2008): *Comunidades Locales, Cambio Climático, Pobreza y Migración. Retos Legales y Recomendaciones*. Ponencia presentada al UN Social Forum. Genève, septiembre 2008.
- Albó, Xavier (1991): “El Retorno del Indio”. En: *Revista Andina*, 9, 2, pp. 299-345.
- Alvarez, Sonia/Dagnino, Evelina/Escobar, Arturo (eds.) (1998): *Cultures of Politics, Politics of Culture*. Boulder: Westview Press.
- Barié, Cletus Gregor (²2003): *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Bennett, David (1998): *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London: Routledge.
- CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas)/CONACAMI (Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería) (2009): *Observaciones de las organizaciones indígenas al informe del estado Peruano ante el Comité para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Documento CERD/C/PER/14-17. Genève: Naciones Unidas.
- Daes, Erica-Irene A. (2000): *Human Rights of Indigenous Peoples. Indigenous Peoples and their Relationship to Land*. Documento E/CN.4/Sub.2/2000/25. Genève: ONU.
- Feldt, Heidi (2004): “Bodenschätze auf indigenem Land”. En: GTZ (ed.): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn: GTZ, pp. 100-117.

- GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit) (2004): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Heidelberg: Kasperk.
- García, María Elena/Lucero, José Antonio (2004): “¿Un País sin Indígenas?: Rethinking Indigenous Politics in Peru”. En: Postero, Nancy Grey/Zamosc, León (eds.): *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press, pp. 158-188.
- Hampson, Françoise (2005): *The Human Rights Situation of Indigenous Peoples in States and Other Territories Threatened with Extinction for Environmental Reasons*. UN-Dokument E/CN.4/Sub.2/2004/CRP.1 and E/CN.4/Sub.2/2005/28.
- Herrera, Alejandro (2003): *Políticas Públicas y el Movimiento Mapuche en Chile*. Manuscrito presentado al seminario internacional “Movimientos Indígenas y Estado en América Latina”. Cochabamba, Bolivia, mayo 2003.
- Herrera Sarmiento, Enrique (2003): *La nueva legislación agraria boliviana y la construcción de lo “Tacana” en el norte amazónico*. Manuscrito presentado al seminario internacional “Movimientos Indígenas y Estado en América Latina”. Cochabamba, Bolivia, mayo 2003.
- OHCHR (Office of the High Commissioner for Human Rights) (2008): *International Workshop on Natural Resource Companies, Indigenous Peoples and Human Rights: Setting a Framework for Consultation, Benefit-Sharing and Dispute Resolution*. Documento IPMU/RRDD. Moscú, diciembre 2008.
- ONU (Organización de Naciones Unidas)/Comisión de Derechos Humanos (2002): *Report of the Workshop on Indigenous Peoples, Private Sector, Natural Resources, Energy and Mining Companies and Human Rights*. Documento E/CN.4/Sub.2/AC.4/2002/3. Genève: ONU.
- Otero, Gerardo (2003): “The ‘Indian Question’ in Latin America. Class, State and Ethnic Identity Construction”. En: *Latin American Research Review*, 38, 1, pp. 248-267.
- Postero, Nancy (2004): “Articulations and Fragmentations: Indigenous Politics in Bolivia”. En: Postero, Nancy Grey/Zamosc, León (eds.): *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press, pp. 189-216.
- Postero, Nancy/Zamosc, León (2004a): “Indigenous Movements and the Indian Question in Latin America”. En: Postero, Nancy Grey/Zamosc, León (eds.): *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press, pp. 1-31.
- (eds.) (2004b): *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press.
- Rathgeber, Theodor (2004): “Plan Puebla-Panamá: Gefährdete Rechte der Ureinwohner”. En: *POGROM – Bedrohte Völker*, 226, 4, pp. 38-40.
- SERVINDI (Servicios en Comunicación Intercultural) (2004): *Los Pueblos Indígenas, el ALCA y los TLC*. Manual de capacitación. Lima.
- Sevilla, Rafael/Ströbele-Gregor, Juliana (eds.) (2008): *Pueblos Indígenas. Derechos, estrategias económicas y desarrollo con identidad*. Bad Honnef: Horlemann.

- Ströbele-Gregor, Juliana (2004): "Indigene Völker und Gesellschaft in Lateinamerika: Herausforderungen an die Demokratie". En: GTZ (ed.): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn: GZT, pp. 1-27.
- Van Cott, Donna Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Warren, Kay/Jackson, Jean (eds.) (2002): *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Young, Crawford (1976): *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Zamosc, León (2004): "The Indian Movement in Ecuador: from Politics of Influence to Politics of Power". En: Postero, Nancy Grey/Zamosc, León (eds.): *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press, pp. 131-157.

**La cultura como recurso (político):
políticas de identidad, *cultural policy* y
producción cultural en el espacio andino**

Olaf Kaltmeier/Sebastian Thies

¡Atrévete a mirarte!
Régimen postcolonial de representación y políticas
culturales en la cooperación para el desarrollo
en Bolivia^{*}

Existe un nexo entre la crisis de credibilidad que las instituciones estatales nacionales y las élites políticas tradicionales padecen por los desenfrenados embates de la globalización económica y el auge de las políticas culturales en el ámbito de la cooperación internacional para el desarrollo. Esto se debe, por un lado, a que en la economía globalizada se le adjudica un nuevo significado a la cultura, relacionado con conceptos como “cultural economy” o las nuevas “clases creadoras”. Por otro lado, se entiende a la cultura como instrumento para fundamentar posiciones hegemónicas y un mecanismo orientador en los procesos de transformación política. Ello puede ser comprobado de manera ejemplar en la polifacética campaña mediática del Programa para el Desarrollo de Naciones Unidas (PNUD) en Bolivia y su informe anual del 2007, la cual intervino en el debate político alrededor de la toma de posesión del primer presidente indígena de Bolivia, Evo Morales. El informe aspiraba explícitamente a redefinir y propagar una nueva comprensión de lo estatal.

Con las profundas transformaciones políticas que están teniendo lugar en la Bolivia actual, importantes conceptos sociales como los de Estado y Nación se vuelven objetos de una re-semantización como parte de las contiendas políticas entre viejas y nuevas élites culturales. Es posible reconocer en este proceso cambios de gran alcance en los regímenes de representación (Hall 1997), los mismos que determinan qué actores y desde qué posición de la sociedad están autorizados a

* Una versión anterior de este ensayo ha sido publicado como “Boliviens Staat im Bilde. Postkoloniale Repräsentationsverhältnisse und der strategische Einsatz von Kultur in der Entwicklungszusammenarbeit”, en: *Peripherie*, 113, 2009, pp. 7-30. Agradecemos a Alex Schlenker por su excelente traducción.

fungir como portavoces, o a representar simbólicamente determinados grupos sociales o al pueblo nación en su conjunto.

Al concepto de representación se le asigna en estos procesos políticos y culturales postcoloniales un rol central, puesto que opera al mismo tiempo como “actualización simbólica” –en el marco de las prácticas culturales– y como “representación política” (Brodén/Mecheril 2007: 11ss.). Es importante tomar en cuenta que las posiciones hegemónicas en estos regímenes de representación están estrechamente relacionadas con el acceso a y el control sobre los medios de comunicación. Este acceso a los medios –tanto para la representación de *otros* como para la auto-representación– es un factor definitivo en el ámbito concreto en el que se lucha por la definición de la pluri-etnicidad de la nación y del Estado bolivianos, ya que solamente en nuestros tiempos la desigualdad étnica en relación a los recursos mediáticos ha sido encarada de forma abierta en la arena política. Simultáneamente, las siguientes preguntas adquieren una relevancia particular: ¿quién decide qué intereses podrán ser legitimados o deslegitimados a través del recurso de la recuperación de las identidades étnicas?

Es justamente en este contexto, marcado fuertemente por relaciones de tipo poscolonial, en el que estas redefiniciones de lo nacional y lo étnico conllevan a que un grupo significativo de actores políticos y sociales tengan que re-posicionarse discursivamente frente los nuevos poderes. A nuestro modo de ver, éste es el caso del PNUD, que busca un posicionamiento estratégico en una compleja constelación del campo de la política de identidad (Thies/Kaltmeier 2008). Son varios los grupos interpelados por el programa del PNUD: desde las élites políticas tradicionales y nuevas, pasando por auspiciadores internacionales y ONG; hasta una serie de segmentos públicos, así como de receptores especializados, tales como instituciones mediáticas, actores del campo académico y del campo de la producción cultural. Al involucrar a científicos, asesores políticos y gestores culturales en una amplia campaña cultural y política, se posibilita la convergencia de distintas lógicas prácticas. El principal enfoque del presente estudio se centra en la revisión de las políticas culturales y el subyacente régimen de representación que el PNUD persiguió con su campaña 2007 para posicionarse frente al gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS).

Discutiremos primero la importancia de políticas culturales en el ámbito de la cooperación al desarrollo. Segundo, enfocaremos el uso estratégico de la cultura en el marco del informe anual que el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas para Bolivia (PNUD) presenta para el 2007 y la correspondiente campaña mediática. Se postula que la aproximación cultural y política abona un terreno fértil para la comprensión de las constelaciones de políticas identitarias en el marco de la cooperación internacional para el desarrollo. Desde esta perspectiva se pueden abordar los complejos procesos interactivos y de negociación en los cuales confluyen actores locales, nacionales y transnacionales de las instituciones públicas, del asesoramiento político, de los medios y de la gestión cultural.¹ Enfocando las ambivalentes políticas identitarias, así como las rupturas y los vacíos en el discurso del PNUD, el presente ensayo propone una reflexión crítica en torno al empleo de la cultura como recurso en el contexto de la cooperación para el desarrollo.

Objeto de análisis será –en una lectura de contrapunto– el informe del PNUD *El estado del Estado* y el documental *El estado de las cosas* realizado en el marco del proyecto. Una aproximación al análisis textual y filmico, orientada en los *Estudios culturales*, muestra que el manejo de las relaciones de representación social y cultural conlleva en ambos textos a estrategias discursivas distintas. En este contexto no se pudo realizar un análisis de la recepción del proyecto y del documental.²

Para poder determinar en el análisis del texto escrito el posicionamiento en el contexto discursivo, se antepone aquí una introducción sumaria al proceso de transformación en Bolivia. El informe, redactado bajo la dirección del académico boliviano George Gray Molina, evidencia en su intento científico por redefinir los conceptos de lo estatal y de la ciudadanía algunos vacíos estratégicos. Aunque el documental se orienta en los puntos centrales del informe, muestra lógi-

1 Las “campañas masivas” a las que el PNUD Bolivia se refiere incluyeron, antes del 2007, spots televisivos, un video musical (*Bolivia a todo pulmón* con el músico Fabio Zambrana), una caravana cultural (*Pintando Bolivia*) y una radio-novela.

2 Existen, sin embargo, estudios que se realizaron con grupos focales en el marco del proyecto de PNUD sobre la efectividad de las estrategias discursivas, según la entrevista que los autores de este artículo realizaron con el gerente de la campaña mediática Jacques Duhaime en Bielefeld en marzo del 2009.

cas discursivas y de representación distintas. Aquí se probará que dichas estrategias de visualización de lo político, distintas a las del informe, nacen a partir de la necesidad por traducir las posiciones identitarias y políticas del proyecto del PNUD, así como del sentido de pertenencia del realizador al campo de la producción cultural. Expondremos aquí además que este amplio proyecto del PNUD, aunque retoma de manera retórica determinados discursos postcoloniales, no se relaciona con experiencias y construcciones ni de tipo cotidiano, ni subalterno de lo estatal, sino que más bien circunscribe las pretensiones hegemónicas y las relaciones de representación de origen mestizo.

1. Políticas culturales de la cooperación para el desarrollo

Dentro de los llamados *Cultural Policy Studies* es posible ordenar los fenómenos, según George Yúdice (2003), en un contexto conceptual de la llamada *expediency of culture*, es decir, hacia una comprensión estratégica de la cultura que abarca a todos los ámbitos relevantes de la interacción social. La cultura no es únicamente empleada como recurso en los campos político, económico o social, sino que opera como paradigma de la comprensión teórica para explicar una gran variedad de fenómenos sociales. Esta comprensión implica que las prácticas e imaginarios de las políticas culturales no son creados únicamente por las industrias culturales en un estricto sentido adorniano (1988), sino que los más variados actores –desde los consorcios transnacionales (Mato 2007), pasando por las instituciones estatales (Hansen/Stepputat 2001), hasta los movimientos sociales y los actores comunes y corrientes (Álvarez/Dagnino/Escobar 1998; Kaltmeier/Kastner/Tuider 2004)– son los que practican las llamadas *cultural politics*. En tal sentido, también las instituciones de la cooperación para el desarrollo deben ser examinadas por su uso de la cultura como recurso estratégico.

Especialmente desde mediados de los 90, este *cultural turn* se pone de manifiesto en la cooperación para el desarrollo (Nederveen 1996), lo que se evidencia en una serie de conferencias internacionales –por ejemplo, la Conferencia de Naciones Unidas de 1998 para “las políticas culturales para el desarrollo” efectuada en Estocolmo– así como en cambios políticos dentro de organismos internacionales tales

como la UNESCO y el Programa para el Desarrollo de Naciones Unidas (PNUD).

El uso estratégico de la cultura en la cooperación para el desarrollo está en estrecha relación con la implementación de proyectos de desarrollo. Esto se expresa en los programas de participación, los diálogos interculturales, el empoderamiento, el desarrollo adaptado, el etno-desarrollo, el establecimiento de la etnología del desarrollo e incluso en las iniciativas de capital social del Banco Mundial (*Peripherie* 2005). Por otro lado, se ha difundido en la cooperación para el desarrollo la noción según la cual la cultura es un factor económico importante. La cultura es entendida cada vez más como un sector productivo innovador que centra su interés en industrias culturales competitivas, tanto locales como nacionales (Bollywood, Nollywood); al igual que en la comercialización de prácticas culturales en el marco del etnoturismo, los programas de herencia cultural, la artesanía artística, la música y la comida étnicas.

La cultura exhibe al mismo tiempo una dimensión política inherente, puesto que surgen alrededor de los discursos culturales en disputa por la soberanía interpretativa en el ámbito político y social, ya sea que éstos se asuman como reafirmaciones o como expresiones de resistencia. Ello incluye al mismo tiempo la legitimación cultural del poder político y social, así como la imposición, como la entiende Pierre Bourdieu, de los principios de visión y división del mundo social (1992: 135-154), es decir, del poder de decidir las normas y valores que definen una determinada pertenencia simbólica a los grupos sociales y las relaciones que entre los mismos se establecerían. En este sentido, las políticas culturales influyen en las transformaciones de lo que según Álvarez/Dagnino/Escobar (1998) se puede denominar la cultura política.

El PNUD interviene con su informe anual del año 2007 en el debate político en torno a la Asamblea Nacional Constituyente y la toma de mando del primer presidente indígena, Evo Morales, con el consiguiente fin de definir y propagar políticamente una nueva comprensión del Estado en Bolivia. El programa es de un especial interés, ya que apuesta por el diseño integral de un proyecto que busca acompañar con un estudio científico para el asesoramiento político, *El estado del Estado* (PNUD 2007a), una amplia campaña mediática destinada a transmitir las posiciones políticas del PNUD a una vasta audien-

cia nacional. Piezas centrales del programa son, entre otras, el documental *El estado de las cosas* (2007), la serie de televisión *El laberinto* (2007), el programa radial *Revista del futuro* (transmitido en castellano y en tres lenguas indígenas), la publicación de los textos científicos *Cuadernos del futuro*, así como de una campaña mediática de amplio espectro en la prensa nacional. La pretensión cultural y política de la campaña mediática del equipo del PNUD se evidenció con la incorporación de Marcos Loayza y Juan Carlos Valdivia, dos de los directores bolivianos de cine con éxito a nivel internacional, para la dirección del filme documental y la serie de televisión, respectivamente.³

El proyecto del PNUD es de especial interés puesto que, más allá de lo meramente analítico y descriptivo, consta de una dimensión performativa, la cual construye un determinado imaginario de lo estatal. Una construcción que según los objetivos del PNUD debe ser transmitida con ayuda de una amplia campaña pública de manera efectiva a un público nacional y transnacional. Cabe destacar, sin embargo, que la recepción en el contexto rural boliviano fue escasa.

Las políticas culturales solo funcionan, si las mismas remiten a una cultura política pre-existente y a las normas, modelos y concepciones allí inscritas. En relación a los horizontes de interacción transnacional, especialmente en el ámbito de la cooperación para el desarrollo, los programas regionales no solo deben tener la capacidad de conectarse con los discursos transnacionales, sino que además, deben poder exhibir determinados vínculos de origen a nivel regional mediante los cuales se elaboraría la “autenticidad” del discurso. Ya que en este sentido el contexto en el que se inserta un determinado programa llega a ser de importancia central, se pretende a continuación reseñar la inserción del informe *El estado del Estado* en el proceso de transformación boliviano.

3 Marcos Loayza realizó dos exitosos largometrajes bolivianos de ficción, *Cuestión de fe* (1998) y *Escrito en el agua* (1999), así como la coproducción internacional *El corazón de Jesús* (2004) en la que participó el canal alemán WDR. Loayza desarrolló además con Rafael Archondo el guión para *El estado de las cosas*, un proyecto producido por Paola Gosálvez y un equipo de asesores del PNUD que además contó con George Gray Molina, Fernanda Wanderley, Aranibar Arze y José Luis Exeni.

2. Naciones Unidas, Estado y políticas culturales en Bolivia

Los complejos procesos de transformación son, de la manera en que se presentan a través de la situación política, social y cultural de Bolivia, disputas por conceptos de gran importancia social, tales como Estado, Nación, ciudadanía, multiculturalidad y etnicidad, puesto que rozan aspectos centrales de los regímenes de representación marcados por lo postcolonial (Kaltmeier 2009). Una gran cantidad de actores –instituciones públicas y privadas, organizaciones y movimientos sociales, intelectuales y gestores culturales– se disputan la supremacía sobre símbolos colectivos, con los cuales legitiman o deslegitiman el cambio de las élites tradicionales a los nuevos actores, a la vez que se gestan las ofertas de identificación política y cultural.

Las actuales confrontaciones de las políticas de identidad en torno a lo estatal en Bolivia se ubican en el contexto de un proceso fragmentario y excluyente de la construcción de la nación (Larson 2004), el cual cubre el periodo comprendido desde la independencia, pasando por la Revolución Nacional de 1952 (Sanjinés 2005; Rivera Cusicanqui 1984), hasta el actual proyecto de la “refundación de la nación”.

De este modo, desde mediados de la década de 1990 es posible advertir en la negociación de lo estatal y de la ciudadanía cultural (*cultural citizenship*) una articulación ambivalente de neoliberalismo y multiculturalismo (Albó 1994; Postero 2006; Kaltmeier 2008). Los programas de adaptaciones estructurales de la segunda generación se enfocaron especialmente en identidades culturales particulares, lo que se expresa en modificaciones constitucionales tales como la definición del país como multicultural y pluriétnico. La antropóloga Nancy Postero argumenta al respecto que en este punto se formó un “multiculturalismo neoliberal” (2006: 13), en el cual distintos pueblos indígenas, definidos como territorialmente separables, se fusionaron en un concepto soberano superior llamado *demos*. Por un lado, se renunció de esta manera al objetivo de que las diferencias étnicas pudieran hallar su convergencia en un Estado mestizo, objetivo que marcó la política cultural desde la Revolución de 1952. Por otro lado, sin embargo, se conservó el Estado postcolonial, controlado por las élites mestizas, como marco referencial. Aún así, las técnicas de gobierno neoliberal-multiculturales resultaron ineficientes a la hora de cooptar y controlar

los procesos de organización del incipiente movimiento de base (Zamosc 2009; Kaltmeier 2008).

En aras de la fundación de nuevas organizaciones, se aprovecharon más bien los espacios libres que surgieron en el marco de la descentralización política. Destacados ejemplos de ello son el Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales y el Movimiento Indígena Pachakutik (MIP) de Felipe Quispe. La ideología política de Quispe es la continuación del indigenismo nacionalista; su estrategia política es de tipo separatista y se basa en la exigencia de una nación indígena (aymara) en la que coincidan *demos* y *ethnos*. Evo Morales persiguió al inicio de los procesos de organización un discurso de orientación sindicalista; en la actualidad, sin embargo, ha centrado su estrategia discursiva en la expansiva indigenización de la nación boliviana. Un proceso que podría denominarse trans-étnico; en el cual, por un lado, las exigencias indígenas se convierten en exigencias nacionales, y por el otro, las exigencias populares se funden en una semántica étnica. Esta estrategia del uso de la etnicidad como recurso político se topa con una estructura de contexto transnacional, abierta a exigencias y demandas étnicas, mientras que en amplios sectores de la población nacional se considera lo indígena como lo “auténticamente nacional” (Canessa 2006; Stefanoni 2009: 72-73). Esto opera de igual manera para manifestaciones en contra de la privatización del agua o del gas, así como en cuestiones de soberanía nacional y autodeterminación cultural en el ejemplo de la planta de la hoja de coca. Mientras que Quispe comprende el *ethnos* de manera esencialista, Morales lo entiende a partir de su uso estratégico dentro de las constelaciones políticas e interacciones políticas (Postero 2007).

La *Guerra del Agua* (2000), la *Guerra del Gas* (2003), la destitución del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (2003) y la posterior renuncia del vicepresidente Carlos Mesa (2005), la desarticulación completa del sistema nacional de partidos políticos y el ascenso del MAS, apuntan a una transformación simbolizada en la elección de Evo Morales. Tras su posesión en enero de 2006, la actual coyuntura política en Bolivia está marcada por profundos cambios en las relaciones de representación política-cultural, una amplia participación en procesos políticos de aquella mayoría indígena que hasta ese momento había sido excluida, así como por conflictos regionales entre el altiplano y la región oriental. Ello se hace evidente en las disputas en

torno a la Asamblea Nacional Constituyente, convocada por el actual gobierno con el fin de integrar finalmente a la otrora excluida mayoría indígena en el proyecto nacional. Tras largas confrontaciones políticas, una nueva Constitución fue aprobada con una mayoría del 64% en el referéndum nacional del 25 de enero de 2009.

En este proceso de “reinención de la nación” (Morales) intervino el PNUD con su proyecto *El estado del Estado*, el que aborda “lo que es el Estado, lo que hace el Estado y lo que creemos que es y hace el Estado” (PNUD 2007a: 32). Los objetivos auto-determinados del informe son a) “cuestionar especialmente aquellos imaginarios que polarizan y segregan”, b) “describir al Estado con un nuevo vocabulario concebido en Bolivia”, c) “proponer salidas al laberinto de las tensiones irresueltas” (PNUD 2007a: 114-119). Aquí se evidencia que el PNUD necesita reubicarse en el campo político, frente a la transformación arriba mencionada que actualmente atraviesa la nación boliviana.

Como determinó el Embajador de Bolivia, Walter Prudencio Magne Veliz, en 2008 durante el encuentro de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (ADLAF), las instituciones supranacionales y las ONG para el desarrollo han sido objeto de duras críticas y han perdido legitimidad tras la posesión de Morales, debido a su involucramiento en los programas de ajuste estructural (desde mediados de los 80’s) y en el “neoliberalismo multicultural” (desde mediados de los 90’s). La amplitud del proyecto político-cultural del PNUD puede ser explicada así a partir de su propósito de legitimarse ante lo que en la elaboración del informe se veía venir: un nuevo gobierno que iba a romper muchas relaciones clientelares y estructuras sociales establecidas. El PNUD se ve entonces obligada a abrirse a dos frentes: por un lado debe alejarse de los proyectos del Banco Mundial de la década de los noventa con el apoyo de la Asamblea Nacional Constituyente y de la aprobación de la nacionalización de los hidrocarburos; por el otro lado debe evitar aproximarse demasiado al gobierno de Morales. El mismo Morales es ignorado en el informe y en otras publicaciones y suele aparecer tan solo en formulaciones codificadas como “el nuevo gobierno”. Aún así se cuestionó la neutralidad del informe, incluso por parte de la oposición. Mientras los grupos críticos con el gobierno señalaron que el informe emplea el concepto de “pluri-nación” de un modo que corres-

ponde a las exigencias del MAS para una “Bolivia plurinacional” (Lazarte 2007), otros grupos constataron una tendencia a la mestización y a la des-etnización (Medina 2007) o, a su vez, destacaron la diferencia entre la “pluri-nación” y el “Estado plurinacional” (Mayorga 2007). El vicepresidente Álvaro García Linera (2007), en cambio, se refiere de manera estratégica al informe y destaca, en su discurso de presentación de éste último, la importancia de Evo Morales y de la formación de un sentido común anti-neoliberal, así como la posición central del Estado en el acceso a los recursos naturales.

El informe de una élite blanco-mestiza de intelectuales y gestores culturales sirve en este caso para pasar de una posición ubicada entre el espacio nacional e internacional a asumir y consolidar el rol privilegiado del PNUD como broker político-cultural. Al mismo tiempo, obtienen provecho de su contexto local y de la exigencia inmersa en tal autoridad para posicionarse en el ámbito académico transnacional en base a su local *knowledge*.

En este contexto, habría que cuestionar el tema de la representación, el cual debe ser entendido en las dos dimensiones señaladas por Spivak (1988), el “hablar sobre” y el “hablar por” el otro. El informe pone en claro que, en este caso, es la élite cultural mestiza la que reclama hablar por el otro, cuando analiza y comenta la situación del Estado. Ello se evidencia tanto en la composición del PNUD, como en las referencias teóricas. Llama la atención, que ninguno de los importantes científicos sociales del país tenga un protagonismo importante en el proyecto y que los intelectuales indígenas no sean incluidos en el informe (Medina 2007).

El informe reacciona a la pregunta elemental de la representación (legítima) con abundantes estrategias de legitimación por medio de las cuales se remite a la autenticidad y al posicionamiento epistemológico en el ámbito nacional.

El PNUD se propone, como resultado de ello, desarrollar nuevos conceptos de lo estatal, los cuales no deben haber sido derivados de modelos europeos o norteamericanos, sino desarrollados de manera inductiva a partir de la realidad boliviana. El informe del PNUD afirma que su análisis de la transformación del Estado está basado en aproximaciones teóricas “hechas en Bolivia” y por lo tanto, con un “vocabulario boliviano”, con lo cual –contrario a la habitual “división internacional de la labor intelectual” (Spivak 1993)– sitúa la perspec-

tiva académica nacional como predestinada para el análisis de la realidad boliviana y de la actual coyuntura política. De esta forma, el PNUD se posiciona de manera crítica frente a las lógicas epistemológicas de representación de las ciencias sociales y políticas, las cuales adjudican a las periferias del orden mundial de Occidente las bases conceptuales para la comprensión de la constitución social de la propia realidad. Tal posición está discutida en los actuales debates en torno a los *Estudios Culturales Latinoamericanos* (Mato 2007; García Canelini 1995; Yúdice 2003) y en torno al *postdevelopment* (Escobar 1992; Ziai 2003). Al mismo tiempo, queda claro que el informe del PNUD opta por una retórica moderada, ya que serían posiciones radicales y postcoloniales las que deberían encuadrar la composición étnica de la sociedad boliviana y los subyacentes regímenes de representación. Esto, a su vez, implica una auto-observación en el campo de las políticas identitarias, la cual expondría las lábiles posiciones del PNUD frente a la transformación actual de las representaciones culturales y políticas de la población indígena y la manera en que tales posiciones podrían ser minadas. Hay que destacar además que las reiteradas proclamas de un innovado lenguaje sociológico “hecho en Bolivia” son una estrategia retórica que carece de fundamento real, puesto que los conceptos centrales empleados en el informe en torno a lo estatal, provienen de distintos círculos académicos latinoamericanos (O'Donnell, Sousa Santos), europeos (Corrigan/Sayer) y norteamericanos (Kymlicka, Walzer), pero no de Bolivia.

Al contrario, el informe se caracteriza por prescindir de una reconceptualización y un empleo creativo de vocablos indígenas bolivianos, pese a que conceptos como *ayni*, *min'ka* (formas de trabajo comunitario basadas en la reciprocidad) al igual que *tinku* (encuentro ritual de contrarios) han sido empleados por las ciencias sociales desde mediados de los 80's. El cambio epistemológico anhelado por científicos postcoloniales, en el sentido de una “de-colonización del conocimiento” no se concretó en el proyecto del PNUD; en vez de ello, el informe se posiciona en el espacio académico internacional a través de la adhesión a debates desplegados especialmente en los EEUU. No se descarta que el anunciado “camino intermedio” —el cual, frente a las posiciones polarizadas, es formulado como objetivo en el informe para guiar hacia una salida del laberinto de las tensiones no resueltas— no

pase de servir al anhelo de liderazgo y representatividad de la élite intelectual mestiza frente a una mayoría nacional indígena.

De esta manera, el informe no reproduce los convencionales imaginarios modernos del Estado –sean estos liberales o conservadores– sino que opta por una recalificación política y moral de un Estado fragmentado y heterogéneo, al que reconoce como política y culturalmente igualitario. Así, el informe se aleja de conceptos como *failed*, *weak*, *decaying* o *collapsed states*, de la manera en que son empleados en la actualidad por organizaciones internacionales para el desarrollo o a su vez representadas por investigadores de ciencias sociales o políticas en el marco de las discusiones de gobernabilidad. Por el contrario, el informe retoma el debate de lo estatal desarrollado por la antropología política y constata para Bolivia un Estado “con huecos”, es decir, “con vacíos”. El concepto del “Estado con huecos” se remonta al politólogo argentino Guillermo O’Donnell y es empleado en el informe en todos los ámbitos en los que actores estatales y no-estatales se disputan el ejercicio legítimo por el poder político, la justicia y el control. En el caso boliviano, estos distintos vacíos del Estado están separados de tal manera que se vuelve imposible la formación de una esfera pública común (Gray Molina 2007).

En el informe del PNUD surgen dos problemas decisivos a la hora de aplicar este marco teórico. Por un lado, aunque los vacíos del Estado se convierten en el informe en un concepto central, este no incorpora las perspectivas desde estos vacíos a la discusión, tales como las aproximaciones etnográficas por ejemplo, las cuales recurren a las visiones y narraciones de los pueblos indígenas en la negociación de lo estatal. Esta falencia se hace visible de manera especial en el capítulo “etnografía del Estado”, en el cual, en vez de una etnografía del aparato estatal se echa de menos aquella poderosa negociación al margen del Estado de las soberanías indígenas como los *ayllus* o las *capitanías*. De esta manera no se toma en cuenta el rol productivo de los pueblos indígenas y sus movimientos en la formación del “Estado desde abajo” (Nugent/Gilbert 1994), un rol que en la actualidad es de enorme importancia en Bolivia.

Otro punto ciego en el informe se evidencia al dejar de reconocer que la propia propuesta, aquella que busca crear un imaginario sintetizador a través de intervenciones de la política cultural, nace de un posicionamiento en el que habría que emplear la propia terminología

del informe en cuanto a “vacío del Estado”. Este concepto debería –sin duda alguna– tener la validez para un *think tank* académico, sobre todo siendo financiado por una organización supranacional como las Naciones Unidas y dada su pretensión de influir en las culturas políticas nacionales.

El posicionamiento del PNUD lleva a una serie de estrategias discursivas ambivalentes, las cuales buscan legitimar el proyecto tanto desde una perspectiva epistemológica, como en relación al contexto político. El PNUD sitúa un emergente “sentido común” en el campo, en contra del conflicto entre imaginarios divergentes dentro el sistema político y los medios (PNUD 2007b: 14). En el informe se construye este “sentido común” a través de datos estadísticos, una encuesta realizada por el proyecto mismo, así como de datos del *Latin American Public Opinion Project* (LAPOP) y del *Latinobarómetro*. Dicho “sentido común” se sostiene sobre seis columnas, de las cuales cinco son desarrolladas por el informe del PNUD (2007a: 46-79).

Primero, cerca del 70% de los encuestados abogan por un consenso nacional para la igualdad de oportunidades sociales y económicas, así como una convivencia intercultural en el Estado Nacional de Bolivia. Segundo, el informe sostiene la idea de que tres registros independientes (PNUD-Idea, LAPOP y *Latinobarómetro*) en el gobierno (véase Evo Morales, referencia 3) arrojaron en 2006 “cifras records” en la aceptación de la democracia y el sistema político. En tercer lugar, según el informe, el 84% de los bolivianos (PNUD 2007a: 52) apoya la nacionalización del gas natural, lo que conlleva un rol económico más fuerte del Estado. Cuarto, el 73% de los encuestados consideran a la diversidad cultural de beneficio para el país, al mismo tiempo que el 94% de los encuestados se identifican como bolivianos, lo que el PNUD sintetizó en su idea de la “plurinación”. Quinto, hay una alta coincidencia con las ideas de un estado de derecho (78%) que sea intercultural (81%) y unido (73%). En relación con la actual coyuntura política, el 58% de los encuestados considera los temas tratados en la Asamblea Nacional Constituyente de gran importancia. La sexta columna del informe la compone la noción según la cual la nueva Constitución es vista como signo de un cambio positivo (PNUD 2007b). Aún así, los datos estadísticos no representan, como el informe lo sugiere, un nuevo sentido cívico nacional, sino que adquieren una dimensión performativa. Como “estados de imaginación” –*states*

of imagination (Hansen/Stepputat 2001)— logran a través de métodos estadísticos, útiles para la legitimación empírica del discurso del PNUD y la simulación científica de neutralidad, asignar la realidad que describen. Con ello se diluye la esencia real del conflicto, centrado en el cambio de las élites nacionales, la inclusión política de la mayoría poblacional de origen indígena, así como de las políticas de redistribución y reconocimiento.⁴

En el extremadamente polarizado ámbito político boliviano, el PNUD busca reclamar a través del informe una legítima posición de vocero, para así poder presentarse como vanguardia intelectual. El informe se legitima entonces, por un lado, a través de referencias de las políticas identitarias a lo nacional, y por el otro lado, busca tomar distancia científica del tema. El PNUD se presenta entonces a sí mismo como instancia académica comprometida con el postulado de la libertad de juicio de valor, lo que le impediría tomar partido por alguno de los grupos en conflicto. Para ello se defiende la separación metodológica entre “sujeto” y “objeto”. Únicamente a través del posicionamiento por fuera del conflicto y a través de la abstracción y la construcción de estadísticas se pueden aproximar las concepciones conflictivas del mundo. Al tiempo que el régimen de la mirada, cercano a la perspectiva central, posibilita homogenizar de manera virtual imaginarios confrontados, la posición personal —aquella desde la que se observa— no es reflejada de modo alguno.

3. Régimen de mirada (post-)colonial y políticas de representación en el documental *El estado de las cosas*

A continuación, analizaremos en el ejemplo del documental *El estado de las cosas* la intermediación entre políticas culturales de la cooperación para el desarrollo y la asesoría política por un lado; y por el otro, la lógica específica en el ejercicio de la gestión cultural, la cual está basada parcialmente en el imaginario de la autonomía artística, en la efectividad política de lo estético y en las convenciones del discurso

4 Reiteradamente se produjeron confrontaciones violentas: a inicios de 2007 en Cochabamba, en el 2007 en Sucre y en septiembre de 2008 en los cuatro departamentos del oriente. Justamente la elevada cifra de 53% de apoyo a la autonomía —una propuesta contraria a la política de Morales— remite a un potencial de violencia no reflejado por el PNUD.

artístico. Las lógicas prácticas del campo de la producción cultural deben ser traducidas a la constelación del PNUD del mismo modo en que el informe realizado en el marco de las ciencias sociales debió ser traducido a las exigencias de la política identitaria. Estos procesos de traducción se basan en una lógica de la semejanza entre la constelación de la política identitaria en el enfoque del proyecto, así como de los aspectos marginales de temáticas alternas en el campo académico, cultural y político (Thies/Kaltmeier 2008). Sin embargo, el posicionamiento en distintas constelaciones en el proyecto del PNUD está unido a contradicciones y conflictos. De esta manera, el realizador del documental Marcos Loayza describe su relación con el informe como un puente entre el contratista/productor y la creatividad artística:

el documental pasó por un desarrollo propio, el filme apela a los sentimientos, el informe a la razón. De todas formas, el documental representa una realidad que, si bien es cierto que sigue ciertas líneas directrices fundamentales, ha recibido su propio giro (*La Razón* 2007).

En otra entrevista, Loayza insinúa confrontaciones en torno al documental al interior del PNUD. *El estado de las cosas* muestra la convergencia de dos aspectos que pueden ser rastreados hasta las leyes que componen las prácticas discursivas del documental: la transformación de lo dictado por el informe –neutralidad política, ninguna personificación del poder por la imagen de Evo Morales, una antropología visual del estado– y los posicionamientos heterodoxos del cineasta. El producto final está entonces impregnado de lógicas discursivas que llegan incluso a lo contradictorio.

El equipo de realización viajó por más de dos años por el país registrando más de 200 entrevistas, de las cuales 60 se convirtieron en fragmentos del documental. El resultado es un collage audiovisual que escenifica la diversidad cultural, ecológica y étnica a través de la reproducción de fragmentos de entrevistas e impresiones estetizadas de lo cotidiano, intentando describir el “estado de las cosas”. La película tiene una estructura didáctica y argumentativa que se basa en capítulos de la historia nacional, la crisis política y la transformación, los recursos naturales y las bases económicas del Estado, la migración, la multiculturalidad, la discriminación de la mujer; así como de la Asamblea Nacional Constituyente, revelando de esta manera los principales aspectos temáticos del informe del PNUD. La estructura argumentativa no se apoya en este caso en una narración *en-off*, sino en secuencias

retóricamente compuestas con entrevistas de expertos. Estas secuencias son montadas como capítulos analíticos y complementadas con secuencias de imágenes metafóricas que en un lenguaje filmico poético –y por momentos muy ambiguo– ilustran la práctica estatal diaria en instituciones públicas, colegios y archivos; exponen los “vacíos del estado”; celebran la diversidad cultural y ecológica y evocan el surgimiento de un sentimiento nacional común. Con excepción de un ritual performativo del himno nacional o la presencia de extras en la puesta en escena, no existe en el documental acercamiento alguno a los contextos de cotidianidad o a los imaginarios de los pueblos indígenas o de sectores populares. Según Loayza, en lo que se refiere a la concepción artística, el documental no persigue innovaciones formales o estéticas: “no era mi deseo convertirme con planos secuencias de 10 minutos u otros recursos estilísticos en el renovador [de la estética cinematográfica]” (García Recoaro 2007). Loayza se distancia así del experimento formal que desde Santiago Álvarez y Fernando Solanas –y en Bolivia a través de la obra de Jorge Sanjinés– caracterizó la vanguardia estética del documental latinoamericano y ubica su película en el contexto del *cinéma mineur*.

Esta estrategia de la distinción del “padre” del cine boliviano, Jorge Sanjinés, tiene también una implicación en cuanto a las políticas identitarias. Para Sanjinés el plano secuencia era el medio ideal para el lenguaje cinematográfico de un *cine junto al pueblo*, concebido para llevar al soporte filmico un mundo indígena cíclico e impregnado de imaginación y cosmovisiones, una mirada no siempre exenta del peligro de la exotización.⁵

En el caso de Loayza, en cambio, el ritmo de la película está dado por secuencias breves y cortes rápidos, con los que prima el lenguaje de un cine comercial. Loayza desvía la atención hacia conceptos convencionales de una pedagogía del documental que persigue una representación auténtica y afirma “yo quise apelar a las emociones y no aburrir, tal como lo dictan las reglas básicas del cine” (García Recoaro 2007).

5 Sanjinés apoyó con su cine político las inquietudes del movimiento katarista y atrajo la mirada sobre la base indígena de la nación, como lo sugiere el título “La nación clandestina” (1989) el cual aborda las comunidades Aymara y los procesos de enajenación ocurridos en La Paz a aquellos que sufrieron la migración del campo a la ciudad.

El deseo de creación estética por parte de Loayza se hace presente en las secuencias de imágenes metafóricas mencionadas anteriormente, las cuales –insertadas en los momentos de corte entre capítulos temáticos– apelan a la imposición afectiva de metáforas, mitos y narratividades de lo nacional. Símbolos nacionales como el escudo y la bandera constituyen *leitmotive* visuales de la película, complementados por el *leitmotiv* auditivo del himno nacional. El documental inicia con un plano detalle de un viejo tocadiscos en el que un rayado disco de acetato reproduce las notas disonantes del himno nacional. Esta forma mediatizada y archivada de celebración nacional refleja el decaimiento y la inmovilidad de un régimen antiguo y sus correlativas formas de concebir lo estatal. Dichas imágenes son claramente contrastadas con aquellas que aparecen en el transcurso del filme y en las que el himno nacional es ejecutado en los espacios cotidianos de las clases populares como la escuelita del pueblo, la calle y el campo. A diferencia del himno archivado, este himno es interpretado siempre de otra manera y en diversas lenguas indígenas del país. Este *Leitmotiv* musical es empleado con premeditación en las transiciones de las distintas secuencias temáticas para conectar a través de este interdiscurso nacional a los núcleos del informe. En aras de construir el sentido colectivo nacional, la estructura completa del documental busca superar la exposición de contenidos y argumentos utilizados en *El estado de las cosas*, recurriendo así a la narración documental de la nación boliviana.

Contrario a la supuesta neutralidad insinuada en el posicionamiento científico del informe del PNUD, el cual practica una estrategia (a nivel de política cultural) de des-etnización de lo político (Büschges et al. 2007) en un contexto altamente etnizado, se evidencia en el documental la abstracción de *citizenship* y *demos* como problemática, dado que se eclipsa la cuestión del *ethnos*, es decir de la pertenencia a la nación y a la etnia. Haciendo hincapié sobre lo étnico y su superación trans-étnica por la fórmula “e pluribus unum”, el documental deja de lado a las divisiones y segregaciones socio-económicas que se expresan a nivel latinoamericano en una amplia brecha entre los ricos y los pobres, un tema que ha sido frecuente en el Tercer Cine. De esta manera, el documental establece categorías de visión y división del mundo social basadas únicamente en la diversidad étnica. Justamente lo imponente de los símbolos colectivos nacionales y étnicos con los

que se visualiza el poder y la pertenencia, al igual que la performatividad de nación y etnia manifestados en numerosos rituales de lo cotidiano, se evidencian en la propagación de identidad y en un sentido de pertenencia (*sense of belonging*) como estrategias más efectivas.

Al mismo tiempo, la visualización de lo político lleva a que el documental refleje el régimen de mirada de aquella constelación de identidad política que caracteriza el posicionamiento del PNUD en los procesos de la transformación política. La cinta subordina la exploración del espacio nacional bajo el lema “¡Atrévete a mirarte!”, con lo que se apela a una ruptura con el régimen de mirada postcolonial en el contexto boliviano. Con ello se estiliza el acto de recepción en un acto de superación del mencionado régimen de mirada postcolonial, lo que implica una descolocación de la auto-percepción, ya que la mirada hacia el mismo se considera rota por la imposición de la perspectiva hegemónica.

El documental como espejo de la auto-percepción no debe ser entendido aquí en el sentido de un realismo mimético, lo que se evidencia en las complejas metáforas ópticas de la cinta y en el uso reiterativo del paradigma de la construcción performativa de la identidad (compárese el giro performativo *–performative turn–* en el documental, Nichols 2001; Bruzzi 2000). Siguiendo a Foucault (2005), lo que aquí se hace presente es, entonces, un espejo heterotópico inclinado hacia lo postcolonial, el mismo que busca convocar a la constitución de la comunidad imaginaria nacional (Anderson 1988) a través de la apropiación performativa de la mirada sobre la mismidad. La aproximación auto-reflexiva a los regímenes de la mirada tiene una cierta continuidad al nacionalismo epistemológico del informe del PNUD; aún así, hay una ambigüedad de las estrategias de visualización que permite una lectura radical de las relaciones de representación.

En el caso del informe del PNUD –al igual que en las políticas culturales de la primera mitad del siglo XX– son los intelectuales mestizos quienes determinan con un régimen de mirada racionalista y unidireccional (Sanjinés 2005: 30-32) la imagen de la nación.⁶ A decir

6 En Bolivia casi no existe una producción filmica de tipo comercial (Bajo 2002): la cantidad de películas producidas cada año se cuenta con cifras de un dígito y muchos de los documentales que se aproximaron a la transformación política son producciones extranjeras. La decisión del proyecto de PNUD de reclutar a dos de los realizadores de cine de Bolivia internacionalmente exitosos tuvo como objeti-

del teórico postcolonial boliviano, Javier Sanjinés, se produce aquí un “espejismo del mestizaje”, el cual duplica la imagen propia en una simulación y convierte el sendero del desarrollo nacional en un camino errado, ya que en éste solo se toma en cuenta lo mestizo, mientras que lo indígena queda invisible. Sanjinés propone entonces integrar las miradas subalternas, ya que las prácticas visuales locales y frecuentemente marginalizadas pueden descentrar y oponer a los regímenes hegemónicos de la mirada. Estas prácticas visuales subalternas se verían realizadas, según Sanjinés, a través del movimiento katarista-aymara y su ideología del “mirar con dos ojos”, una ideología que combina la perspectiva de la lucha de clases con la perspectiva de la opresión étnica y el “colonialismo interno” (Rivera Cusicanqui 1984). Si bien es cierto que el teórico Sanjinés se preocupa en su lectura crítica del mestizaje por incorporar los principios indígenas de la mirada y la repartición del mundo social, por dar voz a los intelectuales indígenas y por pensar en epistemologías andinas, el proyecto del PNUD, en cambio, se preocupa por invisibilizar aquel lado indígena que se caracterizó en su momento por las importantes manifestaciones al inicio del nuevo milenio y la elección de Evo Morales, sacudiendo de este modo los imaginarios ortodoxos (mestizos) del mundo social. También llama la atención que el documental se concentre en las élites del nuevo sentido común. Sin embargo, las culturas cotidianas no son vacíos del discurso, ya que el documental enmarca y conecta las unidades temáticas con pasajes de impresiones visuales, en especial del mundo cotidiano indígena. Estos imágenes están provistos de una compleja retórica y le imprimen al documental una profundidad estética, recurriendo al mismo tiempo a un régimen de mirada en el que dicho mundo cotidiano se convierte en objeto de contemplación estética.

Aún así, se evidencia en algunas partes del filme una ruptura dentro de este régimen de representación, por ejemplo cuando la voz en off de la historiadora Silvia Rivera Cusicanqui acompaña las imágenes de un combate de lucha de dos cholitas en La Paz y determina: “todos hablan de indios, pero nadie habla con ellos” (ver imagen 1).

vo la ruptura con determinadas formas del régimen de la mirada —a pesar del financiamiento a través de la ayuda internacional para el desarrollo—, lo que es un acto programático de la auto-representación boliviana, cuya importancia sin embargo se ha visto obstaculizada por el posicionamiento político del proyecto.

Imagen 1: Lucha libre de mujeres indígenas

Esta crítica apunta a la forma incompleta del *tinku* debido a la ausencia del diálogo. El *tinku* es aquella práctica cultural y figura de pensamiento que combina las distintas dualidades de manera dialógica y a través de la reciprocidad. Esta crítica, que también puede ser dirigida al informe del PNUD, no logra sin embargo ocultar la condición *voiceless* del subalterno ante el régimen de mirada establecido en el documental.

El documental destaca, a diferencia del informe, la participación de las emergentes élites políticas –de origen indígena en parte– en la construcción del nuevo sentido común. Esto se aplica por un lado para el vicepresidente Álvaro García Linera, quien es escenificado más como sociólogo que como representante central del cambio político. Junto al canciller David Choquehuanca, al viceministro de cultura Edgar Arandia y a la ministra de justicia Casimira Rodríguez, representa a aquella clase de políticos que llegaron al poder a través de la transformación. Loayza visibiliza, en vez de la indigenización de la nación, una nación multicolor tipo *patchwork*, la cual –gracias a la base del reconocimiento de la diferencia y a la ventaja de disponer de diversos recursos culturales y ecológicos– mira de manera optimista

hacia el futuro. A diferencia del informe, no es posible afirmar que en el documental se vea des-etnizado el sentido común; aún así, se convierte en una narrativa des-politizada del nuevo orden temporal multicultural.

Este imaginario de la nación se anuncia ya con el afiche cinematográfico del artista boliviano Sol Mateo, el cual recurre a una cita visual de la portada de la primera edición del *Leviathan* de Thomas Hobbes, y con ello a uno de los clásicos en lo que a teoría del Estado se refiere (ver imagen 2). El poster muestra el cuerpo de una mujer empleado como superficie de proyección para una topografía imaginaria de la multiétnica Bolivia, en la que confluyen color de tez, prendas de vestir indígenas y mestizas, al igual que elementos ancestrales y modernos. A diferencia de la versión de Hobbes, aquí no son indivi-

Imagen 2: Afiche cinematográfico *El estado de las cosas*



duos indistinguibles los que constituyen el cuerpo político del soberano, la figura representa una superficie andrógina y polivalente de proyección de una fragmentada bolivianidad, una joven identidad transsexual que combina atributos femeninos y masculinos como dos energías complementarias. Llama la atención que la figura también remite con el tema del uniforme militar al reciente pasado del país, que en la imagen queda ambiguo. Por un lado el uniforme puede ser leído en el contexto boliviano como una alusión a alianzas de fuerzas populares con los militares tal como fue el caso de la revolución de '52. Por el otro lado resalta la posibilidad de un fracaso del proyecto de Estado-nación democrático tal como es el caso en las dictaduras militares, que tenían cierta continuidad con la presidencia del ex dictador Hugo Bánzer. Sin embargo, dado que el significado del uniforme militar no está definido abre también posibilidades: deja abierta la opción de definir el lugar de las fuerzas armadas en la sociedad boliviana, lo que sería una implícita afrenta contra aquellos que sufrieron bajo las dictaduras militares.

Los elementos de la filosofía andina como el intercambio mutual, la interacción y la complementariedad de dualidades se introducen en el documental a través del recurso de los fragmentos de entrevistas a científicos sociales, antropólogos y filósofos indígenas; las cuales por ejemplo explican el concepto *pachacuti* –un apelativo a lo indígena y mestizo en la nación boliviana– a los componentes *pacha* (dos) y *cuti* (energía). Resulta llamativo que con ello no se remite a la usual traducción empleada por los pueblos indígenas andinos, los que entienden al *pachacuti* como “cambio de los tiempos” –lo que apuntaría a una transformación social fundamental–, sino a la anulación dialéctica del conflicto en una nueva nación multicultural.

En cuanto al proceso de construcción de la nación, el documental comparte la fundamental perspectiva optimista del informe del PNUD: de esta manera inicia el último capítulo del filme, concebido como resumen de cierre y enfoque de perspectivas, con un esperanzador encuadre de un joven asambleísta de la Asamblea Nacional Constituyente como contrapunto que se opone a la cita de uno de los veteranos de la Revolución Nacional de 1952 al inicio del documental: “A este país no hay quien lo salve. Ni siquiera Dios, si llegara a bajar del cielo. Está completamente podrido” (ver imagen 3).

Imagen 3: Veterano de la Revolución nacional de 1952

Con la consiguiente secuencia, la cual hace referencia con la ayuda de música sacra interpretada por jóvenes indígenas y de la corporeidad del proceso de creación de un escultor indígena a las misiones jesuitas del siglo XVII en el oriente boliviano, el realizador apela al ideal ambiguo de un “paraíso político en la tierra” y advierte del peligro de fracasar en la construcción del Estado-nación. Esta referencia puede ser leída por un lado como el intento por dimensionar históricamente el proyecto de lo nacional, es decir por edificar una política cultural nacional, con lo cual se incorporaría la historia colonial al consenso nacional. La narración de un “paraíso político en la tierra” operaría como imagen de un utópico Estado nacional. Por otro lado, sería posible leer dicha secuencia como la interpretación radical justamente del fracaso del experimento social de los jesuitas. En esta lectura se cuestionaría la idea de un armónico Estado ideal libre de conflictos –como el que propaga el proyecto del PNUD– como utópica proyección auto-irónica, yuxtaponiendo las imágenes eufóricas al peligro del fracaso.

Esta ambigüedad en los actuales procesos por una “refundación de la nación” –según el informe del PNUD– y la construcción del Estado plurinacional se concreta con la retórica empleada en el montaje filmi-

co de la visualización de tres coyunturas políticas. Primeramente se remite al peligro de la confrontación violenta, para lo que se retrata a un enmascarado adolescente de origen indígena del sector urbano popular, el cual se distancia de los “viejos poderes”. Este acto se simboliza a través de un graffiti que reproduce las palabras “yanqui” (término despectivo para denominar al norteamericano) y “Tuto”, apelativo que remite al ex presidente Jorge Fernando “Tuto” Quiroga (2001-2002), candidato del derechista partido PODEMOS (2005) (ver imagen 4).

Imagen 4: Peligro de la violencia



El segundo recurso se concreta en el empleo de un potpourri musical que convierte las distintas interpretaciones del himno nacional montadas en el documental, en una levemente disonante *suma multicultural* bajo el lema “E pluribus unum”. Este imaginario de la nación se ve conectado a la advertencia expresa de un intelectual mestizo, según la cual las élites tradicionales han tenido siempre un potencial de manipulación de las masas, el cual podría socavar el actual proceso nacional. El peligro latente del fracaso del proyecto sirve en tercer lugar como otro elemento de contraste en el enfoque. El mensaje de la se-

cuencia de cierre –presentado a través de los distintos representantes del étnico mosaico boliviano– es el siguiente: “debemos cambiar” para edificar la “nueva casa de la democracia” y posibilitar así a las “futuras generaciones” una “buena vida”. Para ello son necesarios el reconocimiento y la aceptación, conceptualizados en la imagen del *tinku* (ver imagen 5). La negociación postmoderna de tolerancia y diferencia, entendida no como obstáculo, sino como recurso, debe desembocar en un nacionalismo cultural. Esta síntesis central de la narración de la nación se ve representado en el documental por Evo Morales quien sentencia como paternal amigo el balance armonizador: “somos todos bolivianos”.

Imagen 5: Tinku



Esta única aparición de Evo Morales está ubicada de manera estratégica en el filme. Aún así queda claro que, en comparación a otros documentales que abordan el proceso de transformación política en Bolivia y el acceso al poder por parte del MAS como *Cocalero* y *Hartos Evos hay por aquí*, tanto en el informe como en el documental se refleja de manera escasa la personificación del nuevo poder en el Estado a través de la imagen del presidente. Queda claro que la histórica toma de posesión del presidente es un vacío discursivo en el documental. Este

hecho se destaca aún más si uno toma en cuenta que el realizador Loyza confirma haber tenido acceso a una gran cantidad de material visual sobre el acto de posesión de Evo Morales en el muy simbólico complejo preincaico de Tiwanaku, material que él mismo cataloga como “visualmente muy imponente”. Aún así, a diferencia que el informe, no es posible que el documental se resuelva sin la referencia directa a Evo Morales.

El cantautor y constituyente por el MAS Juan Enrique Jurado de Tarija –uno de los departamentos de la llamada “media luna”, identificado como parte del movimiento separatista– aclama hacia el final del documental los colores nacionales: “rojo, amarillo y verde es el color de mi voz”. Resulta llamativo el cambio de espacio desarrollado en la secuencia fílmica: de una celebración típica y local al margen del Estado hacia un “utópico” sitio nacional, una indeterminada sala regional de conciertos, en la que el público ondea ambas banderas, la pluricultural del movimiento indígena y la nacional, hasta fundirse en un conciliador “sentido común”. Este público aparece en el documental como una masa amorfa, aunque susceptible de dejarse emocionar, que participa en la constitución ritual del *communitas* únicamente de manera pasiva. Es así como el documental concibe su propio público, ya que con el uso de la música apela a reacciones emocionales, para establecer así una identificación con la nueva “comunidad imaginada”. De este modo narra en el sentido de la pedagogía nacional de Homi Bhabha (2000) la historia de la atemporal y eterna nación, con lo que finalmente se despolitizan concretos procesos de transformación y luchas por la hegemonía.

4. Potencialidades y fronteras de las políticas culturales en el contexto de la cooperación para el desarrollo

En Bolivia, al igual que en otros países latinoamericanos, han sido las políticas culturales las que han influido en la comprensión y la imagen del Estado, la sociedad y la nación. Sobre todo después de la Guerra del Chaco (1933-1935) y en el período posterior a la Revolución Boliviana de 1952 surgieron a través de actores privados y estatales políticas culturales socialmente relevantes (Sanjinés 2005). Fueron especialmente los intelectuales mestizos quienes con un alto capital cultural y escasas oportunidades de ascenso social se inclinaron a inicios

del siglo XX por los movimientos radicales y revolucionarios. Resulta de gran actualidad que, como lo señala Pierre Bourdieu, en el ámbito de la cooperación para el desarrollo ocurra una posible alianza entre intelectuales y movimientos heterodoxos, en tanto que se aporta capital económico a corto plazo –como es el caso de las organizaciones internacionales– al igual que capital cultural para apoyar posiciones ortodoxas.

Los actores relevantes, intelectuales mestizos con un alto capital cultural y acceso a importantes redes internacionales (capital social) y a los medios, se ven a partir de las distintas perspectivas ante la interrogante de cómo definir su nueva posición en la Bolivia posterior a la elección de Evo Morales. Los distintos actores “culturales” y “políticos” ensayan en la constelación del proyecto del PNUD un intento por definir su posición desde el mismo punto de partida: la clase mestiza media y alta. Esta clase imagina un nuevo Estado multicultural que valora la diferencia cultural y la hibridización, el cual sin embargo no apunta a un proceso de indigenización.

Es posible detectar en el informe y en el documental distintas formas de auto-reflexión y de determinadas políticas culturales en el proceso de imaginar el Estado y la Nación. Subyace entonces una marcada diferencia en el primero, el cual, a pesar de concentrarse en imaginarios sociales en la construcción de lo estatal, tematiza en los distintos capítulos las cuestiones del ingreso del Estado (La radiografía del Estado), el ejercicio de la ciudadanía en el Estado (Sociología del Estado) y la negociación de lo estatal (La etnografía del Estado), no así la producción cultural. De esta manera, el proyecto del PNUD produce una situación paradójica en la que, por un lado, se sirve de manera extensiva de la cultura como recurso para transformar determinadas imaginarios sociales y, por el otro lado, omite en su análisis una aproximación al aporte que las llamadas *cultural politics* y la producción cultural hacen a la construcción de imaginarios que aún persisten. Este “punto muerto” le ahorra al informe el tener que reflexionar acerca de las propias políticas culturales y el propio posicionamiento en la “lucha por los imaginarios”.

A diferencia de este marcado “vacío” en el informe, la película se preocupa por explicitar la influencia de la cultura en la producción del estado. Para ello retoma prácticas que van desde la producción vanguardista hasta la cultura cotidiana. Aparte del himno nacional, es la

música de los cantautores la que se emplea en el documental como *Leitmotiv* concebido para crear los momentos de la profundización. La puesta en escena de los cantautores le impone a estas secuencias una gran autoridad para explicar determinadas circunstancias y para traducir las experiencias cotidianas. El documental apela para ello a la llamada “función de sismógrafo” de los conflictos sociales (Zapf 2002) y a la auto-reflexividad sociopolítica del artista, la cual halla su expresión en los cantautores populares de la *Nueva canción* de las décadas de 1960 y 1970. Su proximidad a las clases populares se funde paulatinamente en el documental a una nueva forma de lo estatal. Esta forma de escenificación se expresa a través de una relación específica y pedagógica del gestor cultural y el intelectual hacia los sectores populares, una relación que corresponde a la concepción logocéntrica del informe. Para ello se le asigna al músico en el documental una posición elevada, así como una instancia reflexiva y la condición de constructor de consensos y de comunidad.

En resumen, en el proyecto del PNUD no se trata –como el juego de palabras del título del informe insinúa– de describir el *estado del Estado*. Lo que el informe busca en el fondo es concebir el modelo de un hiperestado, un *Estado del Estado*. Se imagina un Estado multicultural que nace desde la perspectiva de las élites mestizas, protegiéndolo con las estrategias de las políticas identitarias, las cuales deben reconducir el consenso nacional a los ambientes cotidianos, algo que en el informe se persigue a través de la abstracción y la estadística y en el documental con ayuda de la visualización y la afectividad. La meta-narración de un nuevo “sentido común”, a diferencia de los proyectos de origen indígena o popular, invisibiliza los conflictos sociales. De esta manera el proyecto del PNUD retoma los proyectos de reforma de mediados de la década de 1990 en lo que a multiculturalidad y descentralización del Estado respecta. Estos proyectos podrían ser denominados en lo que el intelectual peruano, Fidel Tubino, llamó “interculturalismo funcional” (2006), el cual fomenta diálogo y tolerancia, pero no aborda los orígenes de las desigualdades socio-económicas y culturales. Así surge una enorme grieta entre el consenso social construido por el PNUD y las violentas confrontaciones, especialmente en torno a la etnicidad, al origen indígena y a la autonomía. Con este posicionamiento multicultural se establece una frontera entre el proyecto del

PNUD y el proceso de “indigenización” de la nación impulsado por Evo Morales y el MAS.

El informe del PNUD les concede aquí a los actores populares y subalternos un muy escaso margen de acción. Frente al sistema político y al reiterativo discurso mediático no hay posibilidad para que el “sentido común” se haga escuchar. Más bien requiere, en la concepción del PNUD, de un conocimiento tecnocrático (estadística), la difusión por intelectuales mestizos y una campaña mediática de amplio espectro para ser escuchado en la fragmentada esfera pública. Es una de las principales falacias del informe falla que no toma en cuenta las subversivas micropolíticas y las dinámicas legislantes, informales y policulturales que nacen en los sectores populares y subalternos y que justamente en Bolivia se han visibilizado los actores subalternos. Para destacar estos esfuerzos constructivos –justamente contra una fijación unilateral hacia las clases dominantes y los intelectuales– en el sentido de una transformación del Estado “desde abajo”, sería de gran importancia contar con aproximaciones (auto-)etnográficas en el informe y el documental, capaces de dibujar un cuadro alternativo y más diferenciado del Estado boliviano.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1988): “Kulturindustrie”. En: Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer, pp. 128-176.
- Albó, Xavier (1994): “And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance Between Aymaras and Neoliberals in Bolivia”. En: Van Cott, Donna Lee (ed.): *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin’s Press, pp. 55-82.
- Alvarez Sonia/Evelina, Dagnino/Escobar, Arturo (eds.) (1998): *Cultures of Politics/ Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- Anderson, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation*. Frankfurt am Main: Campus.
- Bajo, Ricardo (2002): “Latest Boom in Bolivian Cinema”. En: *El ojo que piensa. Revista virtual de cine iberoamericano*. Guadalajara (<www.eloquepiensa.udg.mx/espanol/revis_03/secciones/codex/artic_04.html>; 07.12.2008).
- Bhabha, Homi (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Broden, Anne/Mecheril, Paul (2007): *Re-Präsentationen: Dynamiken der Migrationsgesellschaft*. Düsseldorf: IDA.

- Bruzzi, Stella (2000): *New Documentary: A Critical Introduction*. London/New York: Routledge.
- Büschges, Christian/Pfaff-Czarnecka, Joanna/Kaltmeier, Olaf/Hecker, Friso (2007): "Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen. Aushandlungen um Inklusion und Exklusion im andinen und im südasiatischen Raum". En: Büschges, Christian/Pfaff-Czarnecka, Joanna (eds.): *Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitiken in Lateinamerika, Asien und den USA*. Frankfurt am Main: Campus, pp. 19-63.
- Canessa, Andrew (2006): "Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity". En: *Bulletin of Latin American Research*, 25, 2, pp. 241-263.
- Escobar, Arturo (1992): *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel (2005): *Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Zweisprachige Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- García Canclini, Néstor (1995): *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- García Linera, Álvaro (2007): "El estado del Estado en Bolivia". En: *La Razón*, 20.04.2007.
- García Recoaro, Nicolás (2007): "Radiografía Andina. Entrevista con Marcos Loayza". En: <www.losodex.blogspot.com/2007/08/entrevista-marcos-loayza.html> (07.12.2008).
- Gray Molina, George (2007): "El Estado, entre la ficción y la realidad". En: *Pulso*, 15-19.04.2007, p. 10.
- Hall, Stuart (1997): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Open University Press.
- Hansen, Thomas Blom/Stepputat, Finn (eds.) (2001): *States of Imagination*. Durham: Duke University Press.
- Kaltmeier, Olaf (2008): "Neoliberalismo, el Estado, y los Indígenas. Sobre la gubernamentalización de la comunidad indígena en Chile, Bolivia y Ecuador". En: Thies, Sebastian/Raab, Josef (eds.): *E pluribus unum? National and Transnational Identities in the Americas*. Münster: LIT/Tempe: Bilingual Press, pp. 93-110.
- (2009): "Das Land neu gründen: Gesellschaftliche Kontexte, politische Kulturen und indigene Bewegungen in Südamerika". En: Mittag, Jürgen/Ismar, Georg (eds.): *"El pueblo unido"? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas*. Münster: Westf. Dampfboot, pp. 339-364.
- Kaltmeier, Olaf/Kastner, Jens/Tuider, Elisabeth (Hrsg.) (2004): *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Analysen Sozialer Bewegungen in Lateinamerika*. Münster: Westf. Dampfboot.
- La Razón (2007): "El Estado de las cosas apela al sentimiento". (Entrevista con Marcos Loayza). En: *La Razón*, 08.05.2007 (<www.la-razon.com/versiones/20070508_005900/nota_253_424077.htm>; 11.02.2009).
- Larson, Brooke (2004): *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lazarte, Jorge (2007): "Los 'huecos' del informe". En: *La Razón*, 08.05.2007 (<www.la-razon.com/versiones/20070508_005900/nota_246_424013.htm>; 07.12.2008).
- Mato, Daniel (2007): "Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de 'industrias culturales' y nuevas posibilidades de investigación". En: *Comunicación y sociedad*, 8, pp. 131-153.
- Mayorga, Fernando (2007): "El estado del informe". En: *La Razón*, 20.04.2007.
- Medina, Javier (2007): "Acerca de la polaridad: El informe del PNUD". En: *Plumaz*. La Paz, pp. 12-15.
- Nederveen Pieterse, Jan (1996): "The Cultural Turn in Development: Questions of Power". En: Nederveen Pieterse, Jan: *Development Theory*. London: Sage.
- Nichols, Bill (2001): *Introduction to Documentary*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Nugent, Daniel/Gilbert, Joseph (eds.) (1994): *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Ospina, Pablo/Kaltmeier, Olaf/Büschges, Christian (eds.) (2009): *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- PNUD Bolivia (2007a): *El estado del Estado en Bolivia. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007*. La Paz.
- (2007b): "El estado de la opinión". En: *Laberinto*, 20-26.06.2007, p. 14.
- (2007c): "Seis pilares, un sentido común". En: *Pulso*, 27.07.-02.08.2007 (<www.idh.pnud.bo/webPortal/Portals/2/publicaciones/infonacional/INDH2006/Seis%20pilares.pdf>; 12.02.2009).
- Postero, Nancy (2006): *Now we are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- (2007): "Andean Utopias in Evo Morales's Bolivia". En: *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2, 1, pp. 1-28.
- Postero, Nancy/Zamosc, Leon (2005): "La Batalla de la Cuestión Indígena en América Latina". En: Postero, Nancy/Zamosc, León (eds.): *La Lucha por los Derechos Indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, pp. 11-52.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984): *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: HISBOL.
- Said, Edward W. (1994): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Sanjinés, Javier (2005): *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Fundación PIEB.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): "Can the Subaltern Speak?". En: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana : University of Illinois Press, pp. 271-313.
- (1993): *Outside in the Teaching Machine*. New York/London: Routledge.
- Stefanoni, Pablo (2009): "Indianismo y nacionalismo revolucionario. Un análisis del gobierno de Evo Morales". En: Ospina, Pablo/Kaltmeier, Olaf/Büschges, Chris-

- tian (eds.) (2009): *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación Editora Nacional, pp. 95-106.
- Thies, Sebastian/Kaltmeier, Olaf (2008): “Can the Flap of a Butterfly’s Wing in Brazil set off a Tornado in Texas?”. Transnationalization in the Americas and the Field of Identity Politics”. En: Thies, Sebastian/Raab, Josef (eds.): *E pluribus unum? National and Transnational Identities in the Americas*. Münster: LIT/Tempe: Bilingual Press, pp. 25-48.
- Tubino, Fidel (2006): “Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva”. En: *Derecho y Sociedad*, 19 (<www.blog.pucp.edu.pe/item/23936>; 12.02.2009).
- Walsh, Catherine (2009): “Estado e interculturalidad. Reflexiones críticas desde la coyuntura andina”. En: Ospina, Pablo/Kaltmeier, Olaf/Büschges, Christian (eds.) (2009): *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación Editora Nacional, pp. 217-248.
- Yúdice, George (2003): *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era*. Durham/London: Duke University Press.
- Zamosc, León (2009): “Ciudadanía indígena y cohesión social en América Latina”. En: Ospina, Pablo/Kaltmeier, Olaf/Büschges, Christian (eds.): *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación Editora Nacional, pp. 13-40.
- Zapf, Hubert (2002): *Literatur als kulturelle Ökologie: Zur kulturellen Funktion imaginativer Texte an Beispielen des amerikanischen Romans*. Tübingen: Niemeyer.
- Ziai, Aram (2003): “Foucault in der Entwicklungstheorie”. En: *Peripherie*, 92, pp. 406-429.

Filmografía

- Cocalero* (2007). Director: Alejandro Landes.
- El estado de las cosas* (2007). Director: Marcos Loayza.
- Hartos Evos, aquí hay. Los cocaleros del Chapare* (2006). Director: Manuel Ruiz Montealegre y Héctor Ulloque.

Marco Navas Alvear

**Revueltas en lo público.
Medios ciudadanos como actores de la crisis política
de 2005 en Ecuador**

La *Revuelta de los Forajidos* es un fenómeno político interesante. Lo es, no solamente debido a su relación con la caída del presidente Lucio Gutiérrez en abril de 2005, sino sobre todo, por otros dos rasgos que la hacen singular en la reciente historia ecuatoriana. Por un lado, porque surgió improvisadamente como una reacción de ciudadanos comunes (autodenominados *Forajidos*) frente a la crisis política desatada tras el rompimiento de la Constitución por parte del régimen. Por otro, por la notable participación de ciertos medios de comunicación que podríamos llamar *ciudadanos*, en particular una Radio, *La Luna*. Esto se combinó con el uso intensivo de nuevas tecnologías comunicativas.

Este texto busca hacer una aproximación a la Revuelta de los Forajidos, examinando en particular el rol jugado por Radio La Luna, desde la perspectiva de lo público político. Al efecto, en primer lugar se presentan algunos elementos conceptuales necesarios para desarrollar el enfoque. Luego se revisan las actuaciones de esta radio en la Revuelta. Por último, se exponen algunas reflexiones y perspectivas generales sobre el fenómeno. Se busca así contribuir a la discusión sobre la influencia de lo público y sus actores en los procesos políticos.¹

¹ Este artículo se sirve de la revisión bibliográfica, coloquios y del trabajo de campo (entrevistas fundamentalmente), realizados en el marco del proyecto, más amplio, de investigación doctoral: *Esferas públicas insurgentes y crisis política: medios y ciudadanos en la "Revuelta de los Forajidos" (Ecuador, abril 2005)*, bajo la guía de la Prof. Dr. Marianne Braig en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin.

Primera parte. Enfoque y conceptualizaciones prácticas

1. Lo público y las publicidades políticas

Sea que se lo llame *espacio público*, *esfera pública* o simplemente (como aquí proponemos) *lo público*, sobre este objeto se ha reflexionado mucho, en distintos sentidos en los últimos años.

El trabajo crítico-normativo de Jürgen Habermas (1993) ha aportado decisivamente, a dar a lo público (*die Öffentlichkeit*) un *lugar*, como dimensión intermedia entre la sociedad civil y el Estado, surgida en el marco del desarrollo de los Estados nacionales. A partir de esto, el autor ha definido a lo público con relación a la política, como un sistema de legitimación de las decisiones, el cual debe ser accesible a la participación de todos los miembros de una sociedad (Habermas 1996; 2006).

No obstante, hoy más que nunca, lo público se presenta como una dimensión muy compleja y diversa. Para poder distinguir mejor esta diversidad, la clasificación en tres grandes ámbitos de lo público que el mismo Habermas ha esbozado resulta útil. El ámbito más general sería la esfera pública abstracta donde operan los medios de comunicación. Aquí la comunicación es masificada, sacándola de los contextos más cercanos, a la vez que se crea asimétricamente, un público virtual de espectadores. Un segundo ámbito es el de los espacios públicos organizados, como serían por ejemplo: los partidos políticos, los grupos de interés o los movimientos sociales. Finalmente están los públicos episódicos, que aluden a los intercambios cotidianos, cara a cara, poco organizados, relativamente efímeros, en pequeños espacios (Habermas 2006: 415-417).

Existe en lo público una gran variedad de actores y de formas en que estos se comunican. Estas formas no pueden además, reducirse únicamente a los procedimientos de deliberación racional (Habermas 1996; 1999), sino que abarcan, según creemos, otros tipos de intercambios y procesos comunicativos con los que diversos actores tematizan problemas y muchas veces lo hacen de manera contenciosa.² A

2 Nociones como las de *contrapúblicos subalternos* (Fraser 1992: 123) y *críticos sociales* (Bohman 1996: 213), han servido para apreciar no solo la presencia de espacios discursivos paralelos a los oficiales, sino para ver como otros actores subalternos tematizan asuntos controvertidos y los instalan públicamente median-

efectos de observar esto, resulta oportuna la noción de Joseph Gusfield de *problema público* (1981: 1-26) en términos del proceso a través del cual, una situación emerge públicamente como objeto al mismo tiempo, de reflexión y de acción colectiva. Esta referencia conceptual ha sido tomada justamente por algunos autores para abogar a favor de una visión más empírica y a la vez integral de lo público, que se centre en los procesos de problematización, para recoger desde allí toda esta riqueza de maneras y actores (Cefaï 2001: 51-98; Cefaï/Pasquier 2003: 1-38).

La complejidad de lo público, presenta así el desafío de buscar enfoques que permitan atraparla de una forma lo más íntegra posible. En este caso, nos interesa particularmente, desarrollar un enfoque que posibilite aclarar cómo en la Revuelta de los Forajidos, ciertos actores fueron construyendo la crisis política ecuatoriana como problema público. Para avanzar en esto y recogiendo algunos de los elementos expuestos, proponemos enfocar el análisis a partir de dos definiciones operacionales. De una parte, la noción de *publicidades políticas*, que se refiere a los procesos comunicativos a través de los cuales, distintos actores, en variados espacios, arenas, o esferas, construyen problemas públicos mediante diversas formas y contenidos. Estos procesos de publicidad tienen una dimensión política, en cuanto se orientan a influenciar el ejercicio del poder. Por otro lado, la noción de *lo público político*, permite referirse a la dimensión social donde se forman las publicidades políticas.

2. Los medios y sus roles

Nos interesan los medios de comunicación como actores de lo público político. La mediatización (Verón 1997: 6-16) como función fundamental de los medios es clave para comprender sus actuaciones. Por mediatización entendemos la forma en que los medios intervienen en los flujos comunicativos de la sociedad, haciéndolos recircular masivamente. Los medios modelan estos flujos mediante propuestas de sentido, a partir de una forma de organización y un dispositivo tecnológico específicos. Puede decirse así, que los medios tienen un poder de tipo preformativo (Navas 2002: 60) sobre la comunicación pública.

te nuevas formas emergentes, que no calzan necesariamente en un modelo racional-deliberativo.

Sin embargo, hay que recordar que la mediatización es una parte de los complejos procesos sociales de mediación simbólica donde intervienen también otros actores (Martín Barbero 1991: 233).

Para estudiar la relación entre medios y política, es importante investigar en dirección al impacto de los medios en la esfera de lo político (Rieffel 2005: 165-234; Exeni 2000), así como observar como en una democracia mediática, los actores políticos pueden asumir roles comunicativos (Schatz/Rössler/Nieland 2002). Sin embargo, a nuestra manera de ver, se requiere complementariamente, avanzar en una revisión más detenida del rol (o roles) de los medios como *actores comunicativos en la política* y hacerlo a partir de sus operaciones de mediatización. En esta dirección, proponemos considerar tres supuestos analíticos: “Primero, la acción mediática debe ser ubicada en el marco de la Cultura, específicamente en el campo de las prácticas de recepción de contenidos y construcción de sentido” (Martín Barbero 1991: 257ss.).

Segundo, la forma específica en que los medios reconfiguran la política es cambiando las formas de contacto con ella. De forma que, aun en esta era de la interactividad, estos tienen gran poder de control sobre la cantidad del debate público, la visibilidad de actores y de temas. Pero además, pueden incidir en la calidad del debate, a través de su influencia sobre las percepciones y representaciones que los públicos se hacen de la política (Rieffel 2005: 202-212).

Tercero, los medios pueden sobre-determinar las condiciones que hacen más eficaz su acción (Brunner 1997: 9). Así por ejemplo, su desempeño puede tener efectos incluso sobre las competencias culturales de los públicos y el cambio de las reglas de la vida pública (Rieffel 2005: 210-211, 270).

Existe un protagonismo mediático en la política, pero los roles concretos que estos actores juegan pueden ser complejos y ambiguos. Esto se acentúa en países donde las instituciones democráticas son deficitarias. Así, al igual que no es posible hablar de una esfera pública homogénea, tampoco es adecuado generalizar a los medios. Es importante precisar qué medios en qué contextos y momentos. Además del caso que nos ocupa, los episodios mediáticos relacionados con Fujimori en Perú, o Chávez en Venezuela, son dos buenos ejemplos de esto.

Ahora nos interesa establecer con mayor precisión algunos elementos sobre los distintos roles de los actores mediáticos en la construcción de la publicidad política en los años previos a la crisis de 2005. Para esto vamos a caracterizar brevemente la esfera pública mediática en Ecuador.

Un breve estudio sobre la estructura mediática a partir de la redemocratización de 1979 en Ecuador, ha permitido evidenciar que a pesar de la existencia de numerosos medios de comunicación,³ las condiciones de la publicidad política a este nivel, han sido precarias. Los principales factores que influyen en esto serían: 1. Las vinculaciones en la propiedad mediática. Propietarios de medios lo son al mismo tiempo de otras industrias culturales, pero también de bancos y otros negocios. Muchos de ellos han sido dirigentes políticos y altos funcionarios del Estado. 2. Un marco legal con serios vacíos, entre otros, no existen normas de competencia, ni transparencia en el otorgamiento de concesiones. 3. Una tendencia a la concentración de la propiedad mediática. 4. La debilidad de los medios públicos. Por ejemplo, menos de un 4% de las radios tienen carácter público o comunitario y no existe televisión pública. 5. La presencia de prácticas selectivas en favor de los medios comerciales, por parte de las autoridades en un contexto de escaso poder estatal para garantizar a todos los grupos sociales unas condiciones de libre acceso a la esfera pública⁴ (Navas 2007).

En su momento, la noción de democracia con una “ciudadanía de baja intensidad” (O'Donnell 1993: 67-87), permitió explicar casos de regímenes formalmente democráticos, pero donde amplios segmentos sociales pueden en la práctica estar excluidos de ciertos derechos, mientras otros sectores disponen de medios privilegiados. Al igual que las situaciones estructurales de exclusión social o falta de libertades pueden afectar el régimen democrático, una configuración limitada de

3 Existirían unas 1.200 estaciones de radio, 8 cadenas nacionales y más de 20 estaciones locales de televisión, 7 diarios nacionales y como 30 a nivel local. Además, el surgimiento de nuevos medios electrónicos es importante. Fuente: Superintendencia de Telecomunicaciones (Navas 2007).

4 Hay que aclarar que la situación descrita ha experimentado en 2008 importantes cambios: el gobierno de Rafael Correa ha impulsado la creación de medios de televisión y prensa públicos. Así mismo, el marco constitucional aprobado en septiembre de 2008 mediante Referéndum, contiene normas concretas que buscan democratizar la comunicación.

lo público es un factor que paraliza la democracia en sus dimensiones política y social. De allí que proponemos la noción de *publicidad política de baja intensidad* para explicar una situación similar a la descrita en el ámbito de la ciudadanía, donde se combina la incapacidad del Estado para garantizar el acceso y participación de todos, con una posición privilegiada de determinados actores para incidir en el debate público.

3. Medios ciudadanos

En medio del panorama descrito, hay que destacar la existencia de un activo sector de medios que han adoptado muchas denominaciones: radios populares, medios comunitarios, alternativos o ciudadanos (Navas 2002: 119-120). A estos otros medios les caracteriza un compromiso con la construcción de formas de participación, lo que ha hecho que por sus prácticas de encuentro público, se conviertan en lugares de reconocimiento y resignificación de la política (Martín Barbero 2001: 84).

En Ecuador, estos medios han acompañado los procesos de crecimiento de los movimientos sociales, como es el caso del Movimiento Indígena y han contribuido a que muchos sectores ejerzan una ciudadanía activa en el sentido de facilitar que se incorpore un discurso de los derechos a las movilizaciones y resistencias.

A lo largo de los años, muchos de estos medios han ido cambiando. Ahora disputan la misma (amplia) audiencia de los medios comerciales, buscan ser entretenidos y sustentables, pero sin dejar su cometido socio - cultural y su orientación particular hacia construir espacios de encuentro y ejercicio de la ciudadanía. De allí que se habla de estos otros medios como *medios ciudadanos* (AMARC 1998; Navas 2002; ALER 2004; García 2006) categoría en construcción, sobre la que hay en todo caso, que seguir profundizando.

Segunda parte. La radio y la Revuelta de los Forajidos

En enero de 2003, Lucio Gutiérrez asumía el poder. Había ganado las elecciones con el apoyo del Movimiento Indígena, presentándose como alguien ajeno a un sistema político desacreditado.⁵ Contra sus promesas de impulsar profundas transformaciones sociales, Gutiérrez desde un inicio se dedicaría a perfeccionar una forma de gobierno de rasgos autoritarios.

Seis meses después, Gutiérrez rompería su coalición con los indígenas y a finales de 2004, para evitar un juicio político, sellaría una nueva alianza con su ex contendor, el millonario y político derechista Álvaro Noboa y con el ex presidente populista Abdalá Bucarám, quien había huido del país por acusaciones de corrupción. Como parte de este trato, el 8 de diciembre de 2004 Gutiérrez convoca al Congreso Nacional para cesar de forma inconstitucional a los magistrados de la Corte Suprema de Justicia y repartírsela con sus nuevos aliados. Lo mismo haría con los Tribunales Constitucional y de Elecciones. Es así que se instala una nueva crisis política, la cual debe ser examinada en dos momentos.

Existe una primera etapa (entre el 08.12.2004 y el 13.04.2005) en la que la construcción pública de la crisis fue protagonizada fundamentalmente, por las elites políticas del gobierno y la oposición, los grandes medios de comunicación y la sociedad civil organizada. Los opositores intentarían presionar a Gutiérrez por una solución negociada a la crisis que no implicase cambios de fondo en cuanto a la institucionalidad política. La oposición iría concentrándose en la Capital. Algunas ONG, universidades, gremios empresariales y profesionales, formarían junto con la oposición política que gobernaba Quito y la provincia de Pichincha, la así llamada *Asamblea de Quito*, espacio desde el que se reforzaría la línea institucionalista. En similar posición se colocarían los grandes medios, quienes dosificando el debate y orientándolo hacia una solución pactada, centrada en el tema del res-

5 Las mediciones efectuadas por *Latinobarómetro* entre 1995 y 2005 (año de la Revuelta), muestran esta tendencia, expresada en la falta de confianza en los partidos y el Congreso como partes del sistema democrático. Por ejemplo, solamente 33% de los consultados en Ecuador pensaba que estas instituciones eran indispensables para el funcionamiento democrático, frente a un ya bajo promedio regional del 57% (*Latinobarómetro* 1995: 44).

tablecimiento de los Tribunales,⁶ contribuirían a producir una publicidad política de baja intensidad.

Organizaciones del movimiento indígena, de trabajadores, de derechos humanos, ambientalistas, otros movimientos sociales y colectivos de izquierdas que promovían una economía alternativa y la resistencia al Tratado de Libre Comercio (TLC), tratarían por su lado aunque sin mayor éxito, de conformar otro frente alternativo en torno a exigencias que en su momento habían sido parte de la plataforma electoral de Gutiérrez, relativas a cambios profundos en los modelos político y productivo.

El 16 de febrero, la Asamblea de Quito, como medida de presión, organizó una marcha que congregó a unos 150 mil manifestantes (CLACSO 2005: 158). Este acto sería importante porque allí se haría visible ya, la tensión entre una posición institucionalista de los organizadores y posturas más radicales, que demandaban la salida de Gutiérrez y expresaban a la vez, una dura crítica a la conducción conservadora de los líderes de la Asamblea. Estas críticas venían de los sectores organizados más radicales, pero sobre todo de ciudadanos comunes.

A base de una combinación de bloqueos políticos, movilización de clientelas y amedrentamiento selectivo, Gutiérrez había logrado de cierta manera contener a la oposición. Sin embargo, el desgaste por los continuos fracasos con las negociaciones políticas, en combinación con algunos hechos que indignarían a la ciudadanía común, serían factores decisivos para empujar una salida a la crisis, por fuera del sistema político y hacia el terreno de lo público.

Fue significativo lo ocurrido el 2 de abril con el retorno de Bucaram en un show cubierto en vivo por los principales medios, luego de que había sido absuelto de los procesos en su contra por el presidente de la Corte inconstitucional. Esta ostentación de impunidad, evocaría los escándalos en los que gran parte de la clase política había estado envuelta y particularmente la indignación que en 1997 impulsó las

6 Por ejemplo, el Diario el Comercio de Quito (quizá el medio nacional con mayor peso en la opinión pública) dirige una carta al país bajo el título de “Basta de inconstitucionalidades” (10.12.2004). La Asociación Ecuatoriana de Editores de Periódicos (AEDEP) pidió en carta pública, al gobierno, al Congreso y a los partidos políticos cruzar puentes y procurar un diálogo que defienda la Constitución y la institucionalidad del país (*Diario el Universo*, Guayaquil, 21.12.2004).

protestas que terminaron con su presidencia. Una “sensación de traición” en Quito y otras ciudades iría creciendo día tras día (Ramírez Gallegos 2005: 44), justamente porque Gutiérrez también había prometido castigar a los corruptos.

El 13 de abril el Alcalde de Quito y el Prefecto de Pichincha convocarían a un paro provincial. La modesta acogida de este, marcaría el comienzo de otra forma de publicidad de la crisis. Esa tarde, una estación popular entre los sectores medios de Quito, Radio La Luna, abriría una de sus *Tribunas Ciudadanas*.⁷ Las llamadas se sucedieron. La idea de mostrar que “la gente” no estaba con Gutiérrez, pero tampoco se sentía representada por la oposición organizada, había surgido como relata uno de los participantes, ya esa mañana en “asambleas improvisadas” (entrevista a Luis Corral, 11.02.2008). La suerte de foro radial allí abierto le daría forma a la idea. Ante el anuncio de que Gutiérrez hablaría esa noche en cadena nacional para agradecer a la ciudadanía quiteña por no haber apoyado a la oposición, una mujer habría llamado y propuesto realizar ese momento un “cacerolazo”. Así, se hizo, como narra una protagonista, desde diversos puntos (incluida la señal radial) sonaron las cacerolas en la oscuridad:

Yo le cuento que a la noche yo abrí mi ventana a la hora precisa [...] y fue emocionante escuchar, el viento traía el ruido de las cacerolas. Fue como oír campanas (entrevista a Marcia G. de Caviedes, 05.03.2008).

A la iniciativa del cacerolazo le seguiría la de improvisar una protesta nocturna. Lo que pasó esa noche, fue resumido así por el Diario *Hoy*:

La ciudadanía se autoconvocó para protestar y pedir la salida de Lucio Gutiérrez [...] Miles de personas se manifestaron en la denominada “Marcha de las Cacerolas Vacías”. Un grupo de manifestantes se dirigió a la casa de Lucio Gutiérrez, donde residían su esposa y sus hijas, para protestar pacíficamente (*Hoy* 2005: 78).

Una manifestante testimonia:

Llegamos al pie de la Corte no había nadie [...] Estábamos ahí en la calle unos diez mil [...] gritando las consignas [...] y entonces por ahí salió una voz, que “vamos a la casa de Gutiérrez” “¡Vamos!” (entrevista a Amelia Ribadeneira, 26.02.2008).

⁷ Esta práctica es habitual en esta radio y consiste en suspender la programación regular y abrir su señal a las llamadas de los interesados en discutir, en este caso, sobre la crisis política.

Esa primera noche larga terminaría con una “serenata” (entrevista Amelia Ribadeneira 26.02.2008) que en realidad fue doble, no solo a la casa de Gutiérrez, sino a la red de televisión Ecuavisa, recriminada por su pasividad frente a los sucesos.

Al día siguiente, Gutiérrez, comete una “falla retórica” (Gabbert 2005: 157) y llama “Forajidos” a los que le habían dado serenata a las afueras de su casa, amenazando con encarcelarlos.

“Era bien decidor” resalta otra participante, “de cómo un término puede cambiar semánticamente en un contexto, y además es como si la palabra cobrara en ese momento una virtualidad poética [...] Forajido que es una cosa denigrante, una cosa descalificante, se convierte en una palabra con fuerza poética, porque eso fue la palabra forajido en ese tiempo. Y todo el mundo llamaba, me acuerdo, a la radio [...] y decía ‘yo soy el forajido con cédula de identidad número tal’, ‘yo soy la forajida con cédula de identidad...’ y se identificaban con nombre y apellido, y como forajidos” (entrevista a Lucrecia Maldonado, 30.03. 2008).

En los días sucesivos, la construcción de la crisis como problema público, se escenificaría a través de debates improvisados y nuevas formas de protesta. Las primeras expresiones como el cacerolazo, adaptadas quizá de otras realidades similares, darían paso a otras nuevas. Entre otras expresiones podemos mencionar el tablazo (golpear con tablas), rollazo (blandir con rollos de papel higiénico para “limpiarse de los políticos”), pitazo (sonar bocinas), golpe de estadio (adaptar los gritos de las barras futboleras a la protesta antes y durante los partidos), el reventón (inflar y reventar globos), el yucazo, mochilazo, etc. Las acciones serían planeadas y desarrolladas simultáneamente en el Foro radial permanente, en la calle y en pequeños espacios de debate, formados a partir de grupos de amigos, parientes, colegas de trabajo, vecinos, miembros de barras de fútbol o militantes de organizaciones sociales.

Las demostraciones se extenderían con gran intensidad hasta unos días después de la caída de Gutiérrez el 20 de abril, cuando este salió al exilio en Brasil.

Los efectos inmediatos de este tipo de publicidad creada, podrían hallarse en la presión sobre el Parlamento y otros actores como las Fuerzas Armadas, decisiva para el reemplazo de Gutiérrez. Pero a más largo plazo, la Revuelta pareció abrir caminos a la aparición de nuevos actores, discursos, arreglos para la discusión pública y propuestas de

reformas políticas.⁸ El tema del potencial democrático de este fenómeno y sus proyecciones en procesos como las elecciones de 2006 o los cambios políticos actuales, es un aspecto que por las dimensiones de este texto no podemos al momento ampliar.

4. Los roles de La Luna

En adelante se revisarán los aspectos organizativos y especialmente el rol (o roles) jugado(s) por Radio La Luna.

Existen numerosas referencias que han destacado la importante actuación de esta radio en la Revuelta. Por ejemplo, Fidel Araujo, asesor presidencial del Gutiérrez, afirmaría que esta radio “tumbó al señor Presidente...” (*El Comercio*, Quito, 25.04.2005). Sin embargo, los análisis más profundos sobre este aspecto son escasos.

Los trabajos más destacados señalan que La Luna socializó y amplificó el nivel de protesta (Echeverría 2006: 119); que actuó como coordinador informal, amalgamando, en una red, a sectores de las capas medias quiteñas (Faust et al. 2005: 106). Desde el punto de la comunicación de masas, se ha sostenido que la radio, habría traspasado su papel de medio transmisor de información para convertirse en un actor que la genera a manera de espectáculo (Muñoz 2005: 51-52). En sentido similar, pero desde una perspectiva político – institucional, se ha criticado que La Luna haya contribuido a un descentramiento de la representación, al salirse de su función informativa y asumir una mediación política (Montúfar 2005: 216-221). En contraste, desde la óptica de la acción colectiva, la radio es presentada como parte de una “plataforma comunicativa” (Ramírez Gallegos 2005: 55) en la que resultó clave para que los actores del fenómeno se expresen autónomamente, desplieguen sus acciones e incidan en el proceso político. Se inscribe así a la radio en la dinámica de los actores, sin embargo

8 El nuevo gobernante Alfredo Palacio en un intento de canalizar institucionalmente estas nuevas formas, impulsó un Sistema de Concertación Ciudadana que recibe entre junio y agosto de 2005, 52.412 propuestas de reforma desde todo el país, 4,89% grupales y 95,11% personales, eso hace aprox. 2.340 propuestas de diversos grupos sociales recibidas entre el 15.6. y el 5.8. de 2007 (Taller el Colectivo 2006).

persiste una tendencia a subvalorarla, considerándola más como un recurso que como un actor mismo.⁹

Pese a que La Luna, a través de sus eslóganes sigue presentándose como una estación que está “construyendo ciudadanía”, según su director, Paco Velasco, esta no necesita diferenciarse de los medios comerciales con el calificativo de *medio ciudadano*: “No es un medio ciudadano” dice Velasco, “disputa la publicidad y los espacios con los medios comerciales, ¡disputa todo...!” (entrevista, 21.03.2007).

El mismo Velasco en algunas ocasiones cuando ha sido interrogado sobre el rol de La Luna en la Revuelta, se ha expresado contrario a otorgarle un protagonismo, presentándola más bien como facilitadora de la expresión ciudadana (Tamayo/Serrano 2005).

Los trabajos y opiniones reseñadas aportan elementos importantes, sin embargo no brindan una explicación más integral y detallada sobre el rol de La Luna. A continuación se presentan algunos argumentos que pueden llevar a un mejor entendimiento del desempeño de este medio.

Hay que considerar para empezar, los orígenes de La Luna como una ONG sin fines de lucro, dedicada a la educación popular e inspirada por los enfoques de la comunicación alternativa y ciudadana. Desde allí es que se entienden sus vinculaciones con las organizaciones y personas involucradas en la lucha social, que intentaron constituir un frente alternativo en las semanas previas a la Revuelta, así como con segmentos más amplios del público interesado por la visión política crítica que ofrece esta estación.

Esta radio ya había participado apoyando las protestas durante las caídas de Bucaram y Mahuad, como destaca Lucrecia Maldonado, una ex colaboradora de la estación. A su modo de ver:

“El rato en que las cosas comenzaron a ponerse feas y otros medios quizá no lo evidenciaron tanto, la gente comenzó a sintonizar La Luna más para ver qué decía”. Al parecer, ya existía un conocimiento en la audiencia de que esta estación tendría información y además “una voz crítica, o que hable de lo que yo estoy sintiendo”, agrega ella. Esto se vuelve muy importante en épocas de crisis, donde la audiencia de La Luna parecería for-

9 El autor destaca en ese sentido, como los enfoques tanto desde la teoría de la movilización de recursos, como del proceso político, le reconocen ya a los medios un rol privilegiado en las posibilidades de incidencia de los movimientos sociales en el sistema democrático (Ramírez 2005: 47)

talecerse, “sobre todo cuando son gobiernos de tendencia derechista” (entrevista, 30.03.2008).

Estos antecedentes tienen que ver con que en un momento crítico, esta radio haya podido suplir el vacío de mediaciones y mediatizaciones, que involucró a partidos, movimientos, organizaciones sociales y los grandes medios de comunicación; y que esto haya pasado en un lugar determinado, la ciudad de Quito, donde se generó un patrón interactivo entre su ciudadanía y la radio.

Esa interactividad se facilitaría no solo por la modalidad oral propia del medio radial, sino particularmente por su política de acceso a los micrófonos y por la flexibilidad de sus formatos. Como relata Luis Corral participante de la Revuelta:

“En este caso, eso era tan claro cuando La Luna simplemente abría los micrófonos y empezaban a escucharse voces frescas, voces nuevas”. Este foro que se abrió, añade, “era ampliamente democrático, con reglas abiertas, y se escuchaban unos testimonios muy potentes [...] que creaban ese efecto de autoconvocatoria” (entrevista, 11.02.2008).

La práctica de abrir el micrófono no fue exclusiva de La Luna.¹⁰ La diferencia según el comunicador Oswaldo León estaría en que el sentido con el que La Luna lo hizo. Al estilo de las radios comunitarias, no se trata únicamente de dejar que la gente hable, “sino que te construya una agenda común en torno a la cual se va desarrollando no solo la programación sino la vida [...]” (entrevista, 18.03.2008).

Además de abrir micrófonos, La Luna habría desplegado ciertos formatos que potenciarían la construcción interactiva de la publicidad, a la vez que favorecerían visiones críticas sobre la crisis. Desde las formas de participación de reporteros espontáneos hasta las cortinas musicales y canciones que con alta dosis de humor negro y a ritmo tropical producía Ataulfo Tobar,¹¹ o el drama que ponía el discurso fogoso y amenazante de Paco Velasco (Muñoz 2005: 53).

10 En esos días hubo más estaciones y programas radiales que abrieron sus micrófonos como Radio Tarqui y Radio Democracia, o el programa de Diego Guzmán en radio Sucesos, todas de Quito.

11 Músico popular colaborador de La Luna. Algunos títulos de sus canciones tocadas esos días, nos dan una idea: “A la guan, a la tu, a la tri y a la for, soy Forajido”, “el hijuepócrata” (se burlaba de Gutiérrez que se autocalificó de “dictócrata”), “la familia Lucio”, “TLC, TLC tu me tienes mala fe” o “la profeCIA de Lucio”.

Mediante estas dos prácticas, de apertura de micrófonos y formatos flexibles, La Luna ofreció un espacio confiable y cálido para la gente, en el sentido de que atendió las incertidumbres y encausó las emociones de la gente. A la vez, este espacio abrió posibilidades al reconocimiento, la negociación comunicativa¹² y el debate.

Para entender la participación de La Luna, necesariamente hay que remitirse al ya citado supuesto del medio como un *actor comunicativo de la política*. Como tal, esta radio jugó en un doble rol: a) Fue capaz de conducir a lo público a una ciudadanía desconectada de los mediadores políticos tradicionales y b) Tomó posición e hizo competencia a otros medios creando un ambiente intensamente crítico donde, en interacción con los participantes, se problematizó de otras maneras la crisis política. En el primer caso podríamos hablar de un rol mediador y en el segundo caso, de uno de reconfiguración comunicativa de lo público político.

5. La Luna y la estructura organizativa

La interacción fue la base para ir articulando una estructura improvisada, dinámica y flexible que resultó muy apropiada para el despliegue de la publicidad en forma de Revuelta. Compondría esta estructura, en primer término, una red de comunicaciones que estuvo integrada, además de La Luna, por otras estaciones de radio y una serie de medios nuevos como sitios de Internet, periódicos electrónicos, foros en Internet y cadenas de mensajes SMS y de E-mails. En este caso, los medios masivos y las así llamadas, tecnologías de la información y comunicación (o TIC), se complementaron perfectamente para comunicar a los distintos actores, por vía masiva como en el caso de los medios radiales, y en parte, los periódicos y sitios electrónicos, o bien de manera focalizada y encadenada como en el caso de la telefonía celular o los correos electrónicos. La convergencia creada,¹³ dio a esta publicidad un gran desarrollo escénico. Permite por ejemplo conectar diversos tiempos, espacios y planos: por ejemplo, enlazó simultánea-

12 En el sentido de que las audiencias participan en la construcción de significados interactuando con el medio (Winocur 2007; Martín Barbero 2002).

13 Noción que explica la conjunción de varias formas y elementos de comunicación en una misma vía (Navas 2005: 290).

mente lo privado (hogares), con los espacios mediáticos (como el foro radial) y espacios públicos de movilización (la calle).

El rol complementario de las TIC fue trascendental. Si se agrega el elemento de conocimiento social que los actores desarrollan sobre la tecnología, sería más preciso decir siguiendo a Iván Rodrigo, que los *usos* de las TIC por parte de los sectores sociales impugnantes de lo político resultaron decisivos para conformar lo que el llama “una especie de inteligencia social que extremó lo desatado por lo medios, reapropiándose el discurso que estos tampoco pudieron sostener del todo” (Rodrigo 2005: 28). Analizar más profundamente este aspecto excede los alcances de este trabajo, pero hay que admitir que la Revuelta no habría sido como fue sino se presentaban estos usos que no solamente contribuyeron a unir a actores fragmentados e “hicieron legible el desencanto a lo político y lo mediático” (Rodrigo 2005: 8), sino que crearon otros “modos de estar juntos” (Martín Barbero 2001: 47) y de organizarse.

Como segundo componente de la estructura, encontramos a los Forajidos, a quienes podemos describir como una amalgama de ciudadanos,¹⁴ provenientes sobre todo sectores de medios, fundamentalmente urbanos del área de Quito, con variada composición generacional y de género. Gente en su mayoría con poca experiencia política, la que fue creciendo justamente al rededor de las prácticas de una ciudadanía desesperada, indignada y reactivada en la interacción.

Más allá de esta rápida caracterización, hace sentido hablar de los Forajidos desde un punto de vista organizativo como un *espacio identitario*, que permitió juntar una diversidad de actores. Los Forajidos adquieren identidad “cuando se sienten atacados por Gutiérrez”, a decir del consultor político Santiago Nieto (entrevista, 15.02.2008). Una identidad estructurada inicialmente en contra de alguien (Gutiérrez), pero luego alrededor de una plataforma de propuestas o al menos un conjunto de interpretaciones acerca de una problemática. De allí el sentido de hablar de espacio identitario, es decir, lugar de construcción de una identidad en activo. En el caso de abril, los participantes se habrían constituido como ciudadanos políticamente activos frente a la situación crítica de la política en el Ecuador.

14 En el sentido político jurídico del término, es decir sujetos de derechos (y conscientes de ello).

Nieto habla también de los Forajidos como “un movimiento que no está estructurado, que se mueve inmediatamente, por patrones de la vida cotidiana” (entrevista, 15.02.2008). Fue precisamente el espacio identitario de los Forajidos, el que permitió un enlace entre las prácticas que la mayoría de ciudadanos neófitos en cuanto a la participación contenciosa, generaban desde sus espacios cotidianos, con experiencias acumuladas de resistencia y lucha social que fueron aportadas por miembros de grupos sociales más organizados, en su mayoría provenientes de las izquierdas, quienes a pesar de ser pocos frente a los otros, jugaron un papel importante. Este enlace permitió la producción de formas organizativas nuevas y muy exitosas, como las convocatorias, las expresiones públicas, los nuevos espacios de debate improvisados y las tácticas empleadas para burlar la represión del régimen.

6. Reflexiones, perspectivas e interrogantes

¿Qué significado tiene entonces la Revuelta de los Forajidos? ¿Es una revuelta más en un país inestable? El breve análisis realizado desde la perspectiva de lo público político y sus procesos, ha querido mostrar algo más. La manera innovadora en que mediante una estructura improvisada, unos actores montan en escena esta Revuelta como otra forma de problematizar una situación aguda de crisis política. La estructura, descentrada, flexible y dinámica, permitió que la nueva publicidad política crezca de forma intensa, pase por encima de las formas políticas y mediáticas tradicionales, y logre unos efectos de catarsis colectiva. Estas características serían las que diferencian a esta forma de la publicidad de una de baja intensidad, desarrollada por los medios y actores políticos tradicionales.

Más importante que pensar en abstracto categorías como la de *medios ciudadanos*, ha sido en este caso, analizar a la participación decisiva de Radio La Luna en la Revuelta que ciertamente tuvo una orientación ciudadana-crítica.

Se ha podido apreciar que los medios no solo son cajas de resonancia o recursos usados por otros actores políticos, sino actores comunicativos que pueden asumir complejos roles políticos. Sin embargo, en este caso, la participación de la radio no puede explicarse sino en el marco de las interacciones creadas con los Forajidos, así como

de las convergencias entre el espacio radial y los usos significativos de las TIC.

El examen de esta crisis política ecuatoriana de abril de 2005, ha permitido igualmente, apreciar como situaciones políticas límite parecen resolverse ya no en el seno del sistema político, sino en la dimensión de lo público político, desde la que ya no solo se construiría el debate sino que se haría política de forma emergente.

Lo expuesto ratifica la necesidad de valorar a lo público, a las publicidades políticas y sus actores, como elementos clave para entender mejor los procesos democráticos.

Bibliografía

- ALER (2004): “La III etapa de ALER”. Documento de discusión. Quito.
- AMARC (1998): “Carta de las Radios Comunitarias y Ciudadanas”. En: <www.amarcuguay.org/content/view/17/37> (11.01.2009).
- Bohman, James (1996): *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: MIT.
- Brunner, J. Joaquín (1997): “Política de los medios y los medios en la política, entre el miedo y la sospecha”. En: *Diálogos de la Comunicación*, 49. Lima: FELAFACS, pp. 9-22.
- Cefai, Daniel (2001): “Les cadres de l’action collective. Définitions et problèmes”. En: Cefai, Daniel/Trom, Danny (eds.): *Les formes de l’action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*. Paris: Ecole des Hautes Etudes de Sciences Sociales, pp. 51-98.
- Cefai, Daniel/Pasquier, Dominique (2003): “Introduction”. En: Cefai, Daniel/Pasquier, Dominique (eds.) *Les Sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*. Paris: PUF, pp. 8-57.
- CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) (2005): “Región Andina: Ecuador”. En: *Observatorio Social de América Latina*, 6, 16. Buenos Aires (<www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/CRA16Ecuador.pdf>; 20.03.2008).
- Corporación Latinobarómetro (1995): “Informe Latinobarómetro 1995-2005 una década de opinión pública”. En: <www.latinobarometro.org/> (10.12.2008).
- Exeni, José Luis (2000): “Tras las huellas de la ‘democracia mediática’. Comunicación para/desde la política”. Informe final concurso: Democracia, derechos sociales y equidad. Programa Regional Becas CLACSO. En: <www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/exeni.pdf> (12.11.2008).
- Echeverría, Julio (2006): *El Desafío Constitucional: crisis institucional y proceso político en el Ecuador*. Quito: Abya Yala/ILDIS-FES.
- Faust, Jörg et al. (2005): “Staatskrise in Ecuador”. En: *Brennpunkt Lateinamerika*, 9. Hamburg: IIK, pp. 105-116.

- Fraser, Nancy (1992): "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". En: Calhoun, Craig (ed.): *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT, pp. 109-142.
- Gabbert, Karin, (2005): "Ecuador: Land der Banditen". En: *Jahrbuch Lateinamerika*, 29: *Neue Optionen lateinamerikanischer Politik. Analysen und Berichte*. Münster: Westfälisches Dampfboot, pp. 156-170.
- García, Mariana (2006): "Medios ciudadanos y comunitarios en América Latina", Bogotá, C3 FES. En: <www.c3fes.net/docs/medioscomunitariosal.pdf> (22.12.2008).
- Gusfield, Joseph (1981): *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen [1962] (1993): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1996): *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT. Ed. Original [1992]: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999): *La inclusión del otro, estudios sobre teoría política*. Barcelona: Paidós. Ed. Original [1996]: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2006): "Political Communication in Media Society: does Democracy still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research". En: *Communication Theory*, 16. London: Blackwell, pp. 411-426.
- Hoy (2005): *El Abril de los Forajidos, caída y fuga de Lucio Gutiérrez*. Quito: EDIMPRES.
- Martín Barbero, Jesús (1991): *De los Medios a las Mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (2001): "Reconfiguraciones comunicativas de lo público". En: *Revista Anàlisi*, 26. Barcelona: UAB.
- (2002): "Reconfiguraciones comunicativas de la socialidad y reencantamientos de la comunicación identidad". Primer Coloquio Franco Mexicano, 8-10 abril. En: <www.tematice.com/fichiers/t_article_doc_fr_reconfiguraciones.pdf> (04.01.2009).
- Montúfar, César (2005): "La Revuelta de los Forajidos o el descentramiento de la representación política en el Ecuador". En: *Revista Iberoamericana de Análisis Político* (Buenos Aires), 2, 3, pp. 198-221.
- Muñoz, Rodolfo (2005): "Participación de Radio La Luna en el proceso de derrocamiento de Lucio Gutiérrez". Quito: Facultad de Comunicación Social Universidad Central.
- Navas, Marco (2002): *Derechos de la comunicación, una visión ciudadana*. Quito: Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar.
- (2005): *Los Derechos de la Comunicación, reflexión, debate y práctica*. Quito: Punto de Comunicación/INREDH.
- (2007): "Bürgermedien, Öffentlichkeit und politische Transformationen in Ecuador 2005-2006". Kurzbericht KOOP-Stipendium. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.

- O'Donnell, Guillermo (1993): "Estado, Democratización y Ciudadanía". En: *Nueva Sociedad*, 128, pp. 68-87.
- Ramírez Gallegos, Franklin (2005): *La Insurrección de Abril no fue solo una fiesta*. Quito: Taller el Colectivo.
- Rieffel, Rémy (2005): *Que sont les médias? Pratiques, identités, influences*. Paris: Gallimard.
- Rodrigo, Iván (2005): "Ante la sombra silenciosa de ciertas mayorías. Tecnologías de información y comunicación durante la crisis de gobierno de 2005". En: *Investigación* (documento inédito). Quito: UASB.
- Schatz, Heribert/Rössler, Patrick/Nieland, Jörg-Uwe (2002): *Politische Akteure in der Mediendemokratie. Politiker in den Fesseln der Medien?* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Taller el Colectivo (2006): "Participación ciudadana y reforma política. El caso del sistema de concertación ciudadana". En: *Informe*. Quito: CONAM/GTZ.
- Tamayo, Eduardo/Serrano, Helga (2005): "Ecuador: La revuelta de 'los forajidos'". En: <www.alainet.org/active/12975&lang=es> (01.12.2008).
- Verón, Eliseo (1997): "Esquema para el análisis de la mediatización". En: *Diálogos de la Comunicación*, 48. Lima: FELAFACS, pp. 6-16.
- Winocur, Rosalía (2007): "La Participación en la Radio: Una Posibilidad Negociada de Ampliación del Espacio Público". En: *Razón y Palabra*, 55 (<www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/antiores/n55/rwinocur.html#au>; 12.01.09).

Marco Thomas Bosshard

**Warisata en el arte,
la literatura y la política boliviana.
Observaciones acerca del impacto de la Escuela
Ayllu en la producción artística boliviana y la nueva
legislación educativa del gobierno de Evo Morales**

1. Advertencia

El presente artículo –si bien respeta la forma, las convenciones y las metodologías de nuestra disciplina– va más allá de un ensayo de crítica literaria pues examina y comenta la política boliviana actual. Por tanto, éste no es un texto acabado sino todo lo contrario: se trata de un texto “abierto” que requiere continuación y, tal vez, corrección por parte de sus lectores. Sin embargo, lejos de provocar polémicas, espero que algunas de mis observaciones puedan contribuir a un debate serio –es decir, sin prejuicios– sobre las oportunidades, pero también los peligros, de la política contemporánea boliviana bajo el mandato de Evo Morales, fortalecido tras el plebiscito de Agosto de 2008. Pienso que el enfoque específico que asumo en este artículo –sobre la nueva legislación educativa boliviana por una parte y la producción estética inspirada por el proyecto de la escuela indígena Warisata (1931-1938) por otra– puede echar, *pars pro toto*, nuevas luces sobre el proyecto general de Morales que anhela construir un nuevo Estado sobre la base de las prácticas culturales indígenas.¹ Para lograr este

1 Urge analizar los paralelismos entre el discurso estético histórico de los integrantes vanguardistas vinculados con Warisata (entre ellos, me refiero sobre todo a Gamaliel Churata) y el discurso político contemporáneo, pues ambos coinciden en la idea de realizar un proyecto “descolonizador” –vocablo que se repite de manera excesiva en los textos oficiales del gobierno de Morales (el borrador de la Nueva Ley de Educación Boliviana incluido) a la vez que la crítica literaria boliviana lo está utilizando, con razón, para caracterizar la “vanguardia del Titikaka”: “[...] esta vanguardia [...] fundó su lenguaje y su imaginario en un acto descolonizador que [...] se resistía a entender la tragedia del indio a través de marcos ideológicos provenientes de Europa [...] o derivados del *templum* del mestizaje o del

objetivo, los políticos, al igual que artistas y escritores vinculados con Warisata, consideran, al parecer, que la educación es un elemento cabal para plasmar la utopía de un Estado “indoamericano” opuesto a las formas estatales desarrolladas desde Platón en el Occidente. Se produce así un caso singular en el que los modelos de la crítica literaria y los estudios culturales adquieren suma importancia –pienso sobre todo en Lotman (1982) y su idea de la literatura (y del arte en general) como un “sistema secundario” que permite la creación de mundos modélicos (aún) no reales con el fin de reflexionar sobre las consecuencias que arrastran en ellos ciertas acciones o estrategias y poder reajustarlas en caso de que resulten dañinas. Si bien la escuela de Warisata constituye una especie de núcleo ideológico (aunque tal vez inconsciente) de la actual política boliviana, hace falta reevaluar críticamente el discurso de Warisata –y no mitificarlo simplemente, a pesar de las simpatías que uno pueda tener por aquel proyecto pionero de los años 1930– para que la política de hoy no repita los errores de los intelectuales de entonces (emisores subalternos, por supuesto, pues nunca han sido escuchados de manera seria) que plasmaron su microEstado utópico en forma de una escuela rural basada en ciertas estructuras de las comunidades indígenas del altiplano, es decir en el *ayllu*. Para nosotros los críticos literarios, ello implica salirnos de la torre de marfil para rescatar y a la vez criticar el legado de la Escuela Ayllu de Warisata, resaltando las homologías discursivas que comparte con el discurso político actual. Aplicar las pautas metodológicas de la crítica literaria a un fenómeno cultural de los años 1930 y re proyectarlas luego al presente extra-literario puede abrir una vía alternativa para acceder a una concientización de las bases de una posible “nuova cultura” boliviana (permítanme recurrir aquí una vez más a un término de Gramsci 1991: 8) frente a los análisis de parte de sociólogos, historiadores, etnólogos, pedagogos, etc., que hasta ahora han trabajado sobre la Escuela Ayllu.² En este sentido, el presente texto –que no es

indigenismo [...] los integrantes de esta vanguardia vieron en la afirmación de la *razón* andina, en sus mitos y rituales, un acto de emancipación de Europa pero también de las élites americanas republicanas” (Monasterios P. 2008: 1-2).

2 Warisata se tematiza, aunque en perspectivas bastante diferentes, en los trabajos de Sanginés Uriarte (1968), Kohler (1981), Salazar Mostajo (1986), Schroeder (1992), Howard-Malverde/Canessa (1995), Cordova de Hernichel (2000), Albó (2002), entre otros. Un enfoque parecido al mío asume Salazar de la Torre

nada más que un primer esbozo de los posibles vínculos discursivos entre algunas obras artísticas de Warisata y el proyecto educativo-estatal de Evo Morales— es, en primer lugar, una invitación para discutir desde el ángulo específico de una disciplina más allá de las ciencias sociales.

2. La polémica acerca de la Nueva Ley de Educación Boliviana

En 2006, el gobierno boliviano de Evo Morales presentó, a cargo del sociólogo y entonces Ministro de Educación Félix Patzi, el borrador de una nueva ley educativa. Después de haber provocado toda una serie de polémicas durante años, enunciadas tanto desde la derecha como de la izquierda, la ley por fin se ratificó en diciembre del 2010.³ Así, por ejemplo, el ex Arzobispo de La Paz, Mons. Luis Sáinz Hinojosa, declaró que la Iglesia católica ve en la nueva propuesta educativa “un gran peligro y un gran atropello para los profesores y para la educación en general”, resaltando especialmente la educación sexual, la

(2006), pues reconstruye el discurso político de la Bolivia de entonces partiendo de la producción estética en Warisata.

- 3 El presente artículo cita el anteproyecto de la ley. No obstante, el análisis sigue válido, puesto que las modificaciones en la versión final y ratificada de la ley son relativamente pocas y no conciernen al ámbito ideológico que se expresa en ella. Nótese que las reacciones adversas no se distinguen, sorprendentemente, mucho de aquellas frente a la Ley de Reforma Educativa (LRE) bajo el gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada en 1994, alabada entonces por ser la más avanzada del continente. En algunos sectores sociales persiste el rechazo a la educación bilingüe prevista ya por la LRE. Acerca de la LRE y sus antecedentes y las reacciones que provocó en la sociedad boliviana cf. Ströbele-Gregor (1996), Cordova de Hernichel (2000), Taylor (2004) y Drange (2007). El estudio más reciente llega incluso a comparar la LRE con la Nueva Ley de Educación Boliviana propuesta por el gobierno de Morales; con razón, Drange pregunta: “Was it necessary to abolish LRE?”, señalando que la nueva ley tal vez no difiere tanto de la LRE por su contenido sino más bien por la forma en que debe ser implementada, implicando “a more drastic action” y “a more explicit emphasis on the indigenous peoples’ own knowledge and wisdom, a knowledge that has never before been recognized as valuable to the governing classes”. El ex Ministro de Educación, Félix Patzi, justifica la nueva ley frente a la LRE de la siguiente manera: “[...] la reforma educativa, dictada mediante Ley en 1994, tergiversó la demanda indígena y estableció la educación denominada intercultural y bilingüe. Este paradigma educativo no soluciona las fronteras étnicas, es decir la colonialidad de la estructuración social y la concepción del mundo de las sociedades indígenas y su idioma nativo, condenando a la propia población en una visión de ‘ensimismamiento’ como si fuese una minoría” (Patzi 2008).

educación laica y la planeada creación de concejos comunitarios que “serán un peligro para el país, porque tendrán la facultad de inmiscuirse en la currícula de la educación”.⁴ Así mismo, al otro lado del espectro político, se leen en la página web de <marxismo.org> fuertes ataques en contra de la nueva ley a la que se le reprocha partir “del supuesto falso de que en el campo impera predominantemente las formas de propiedad comunal de la tierra, de las formas de producción comunitaria”. Además, se afirma que la nueva ley es etnocentrista y quiere “imponer una cultura comunitaria a los centros urbanos” y subordinar “la tecnología a la ‘cosmovisión milenaria de los pueblos originarios’”. Pero el reproche cabal de parte de los marxistas consiste en que la nueva ley

Es idealista porque reduce el problema de la colonización a un fenómeno puramente cultural y considera que la educación, por si misma, puede superarlo. Ignora que se trata de un fenómeno primero de dominación económica y que para acabar con él es preciso destruir la gran propiedad privada de los medios de producción para transformarla en social, acabar con la clase dominante nativa y expulsar al imperialismo del país.⁵

Al parecer se están replanteando, en pleno siglo XXI, las antiguas tesis indigenistas de Mariátegui sobre el problema de la tierra, opuestas al liberalismo de la burguesía avanzada con sus ideas de educar al indio para capacitarlo –sólo que en este caso esa posición liberal-burguesa se le habría de atribuir, paradójicamente, al gobierno indígena de Morales.

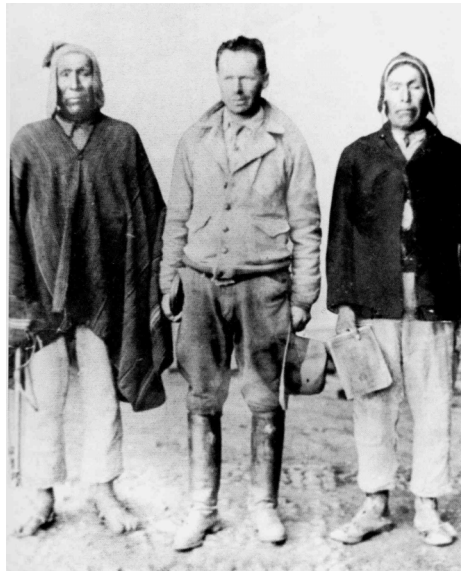
3. Warisata y la Nueva Ley de Educación Boliviana

Para indagar el conflicto que se refleja en la polémica anteriormente resumida, conviene volver a los años treinta del siglo XX, a Warisata, un pueblo ubicado en el altiplano boliviano, departamento de La Paz. Allí se fundó en 1931 el proyecto escolar indígena Warisata a través de la iniciativa de Elizardo Pérez y Avelino Siñani, a quienes Morales y Patzi les dedicaron su nueva ley que oficialmente se llama “Nueva Ley de Educación Boliviana ‘Avelino Siñani-Elizardo Pérez’”.

4 <www.aciprensa.com/noticia.php?n=16645> (04.09.2008).

5 <www.marxismo.org/?q=node/376> (04.09.2008).

Fig. 1: Los fundadores de Warisata



Elizardo Pérez (en el medio) y Avelino Siñani (derecha)
Fuente: Salazar Mostajo (2005: 29).

**Fig. 2: Patio del edificio principal de la escuela de Warisata
con los murales de Illanes**



Fuente: Salazar Mostajo (2005: 101).

A mi modo de ver, convivían en Warisata de manera intrínseca los dos tipos de indigenismos diferenciados por Lauer (1997): el indigenismo-1 o sociopolítico y el indigenismo-2 de alcance estético.⁶ Es muy característico el trabajo de concientización política de cuño abiertamente marxista entre los indígenas de Warisata (cf. fig. 3 en que podemos ver al trotskista Tristán Marof, junto con profesores de Warisata) tanto como el deseo de establecer un tipo de educación autodeterminada basada sobre un concepto de educación total que renuncie a toda reglamentación estricta por horarios y currículos practicados en otras escuelas de la época, incluyendo tanto las ciencias prácticas agropecuarias como la formación artística en talleres de artesanía, pintura, música, etc.⁷

Fig. 3: Tristán Marof (última fila a la izquierda) con profesores de Warisata



Fuente: Salazar Mostajo (2005: 81).

6 Asumo y mantengo la terminología a sabiendas de que esos indigenismos están perdiendo, con la participación política de los sectores indígenas, cada vez más sus matices indigenistas, adoptando un carácter indígena. No obstante, siguen presentes ciertos rasgos del discurso indigenista tanto en la política como en el arte de Warisata.

7 Para una sinopsis de la ideología de Warisata cf. Salazar Mostajo (1986). Téngase en cuenta, sin embargo, que su autor es uno de los profesores más destacados de Warisata (cuya obra artística inspirada por la experiencia en la escuela “ayllu” analizaremos en seguida), por lo cual a veces le resulta difícil asumir una posición objetiva y neutral. Cf. también los escritos del propio fundador, Elizardo Pérez (1962).

**Fig. 4: Pabellón México (detalle)
con profesores de Warisata**



Fuente: Salazar Mostajo (2005: 81, 117).

La presencia permanente del arte en Warisata también se manifiesta en las fotos del así llamado Pabellón México (cf. fig. 4, 5 y 6), co-financiado por el gobierno mexicano de Lázaro Cárdenas y construido, igual que el edificio principal (cf. fig. 2), por las propias manos de los indígenas de Warisata en un acto de trabajo colectivo llamado *mincka* o *ayni* (cf. Salazar Mostajo 2005: 93ss.). Aunque la construcción no se pudo terminar debido a que las autoridades bolivianas pusieron fin al experimento de Warisata en 1938, los lemas de los dos portales del pabellón (cf. fig 5 y 6) representan muy bien la reivindicación indigenista a la vez sociopolítica y estética-cultural que significó Warisata: “Trabajo es paz y libertad” por un lado y “Arte neioindio para el pueblo” por otro.

Semejante ímpetu reivindicador se refleja formalmente en la pedagogía de la “escuela única” de Warisata. Constituida por cuatro fases educativas distintas –el Jardín Infantil, la Sección Elemental, la Sección Vocacional y la Sección Profesional (Cordova de Hernichel 2000: 49-51)–, el currículo de Warisata siempre trató de integrar a los alumnos teniendo en cuenta su edad y capacidad física e intelectual, las cuales debían ser observadas y desarrolladas de manera individual por los profesores en el trabajo productivo comunitario y colectivo, a

la vez que se les brindaba una educación en las asignaturas corrientes de la época, incluidas las artes. Este carácter colectivo parece hacer eco en la Nueva Ley de Educación Boliviana cuando ésta menciona a la Escuela Ayllu en el preámbulo⁸ y propone un nuevo currículo en el que se destaca el uso reiterado del adjetivo “comunitario”.⁹

Fig. 5 y 6: Portales del Pabellón México con lemas



Fuente: Salazar Mostajo (2005: 256, 257).

-
- 8 Cf. Comisión Nacional de la Nueva Ley de Educación Boliviana (2006: 3): “[...] los maestros rurales de entonces impulsaron un movimiento reivindicador educativa que se plasmó en la experiencia pionera de Warisata, sustentada en la concepción y dinámica del ayllu indígena, que dio origen al sistema de educación rural que perdura hasta hoy, pese a que Warisata fue ahogada institucionalmente por la reacción feudal de aquella época.”
- 9 Se trata de una educación comunitaria subdividida en una fase de “Educación en familia comunitaria”, pre-escolar para niños de 0 a 5 años, seguida por la “Educación comunitaria vocacional” de una duración de 8 años, para luego por fin continuar con la “Educación comunitaria productiva” de 4 años de duración (cf. Comisión Nacional de la Nueva Ley de Educación Boliviana 2006: 15).

4. Warisata en la obra de Carlos Salazar Mostajo

Los murales de Mario Alejandro Illanes en el patio del edificio principal de Warisata (cf. fig. 7 a 10) que ilustran muy bien este trabajo comunitario en los campos, parte íntegra del currículo de Warisata, ya han sido objeto de un reciente estudio perspicaz –razón por la cual renuncio aquí al análisis de la obra de Illanes.¹⁰ Sin embargo, hay otros murales que aunque geográficamente no estén ni hayan estado jamás en Warisata,¹¹ mantienen lazos íntimos con la Escuela Ayllu. Tal es el caso del mural *La creación de Warisata* (cf. fig. 11) que nos da un panorama amplio del quehacer educativo en Warisata. Su autor es Carlos Salazar Mostajo, ex profesor en Warisata y luego, hasta su fallecimiento, profesor de Historia de Arte en la Universidad de San Andrés de La Paz.

Fig. 7 a 10: Algunos de los murales de Mario Alejandro Illanes en el patio del edificio principal de Warisata que muestran el trabajo comunitario en la agricultura

Fuente: Salazar Mostajo (2005: 266, 267).



La siembra

10 Cf. Salazar de la Torre (2006) la que clasifica a Illanes de “expresionista” boliviano, epíteto tal vez cuestionable porque no veo ningún nexo directo con las escuelas expresionistas europeas; no obstante, el adjetivo transmite una idea concisa de la tradición estilística en que Illanes se inscribe, por más que la modifique y autoctonice.

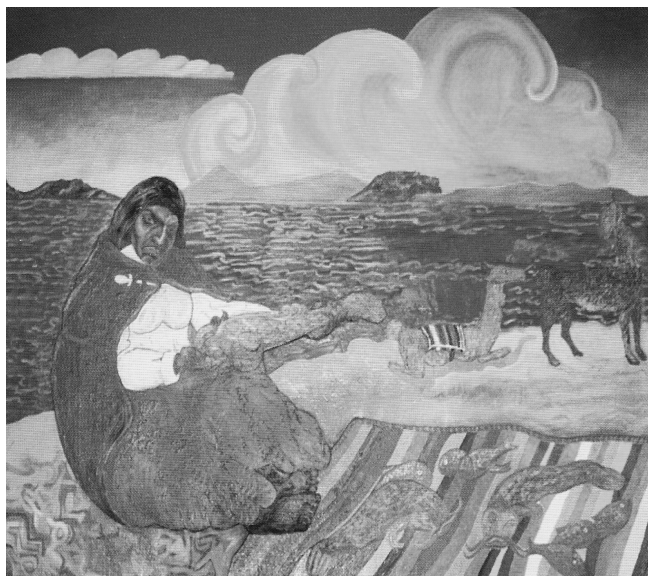


La cosecha



La merienda

11 Lo mismo cabría decir de los murales de Illanes, pues todos fueron destruidos.



Vendedora de suches

En la parte izquierda superior del mural vemos a dos indígenas maltratados por un conquistador y un cura español y, según parece, también por un gamonal provinciano armado con un látigo y vistiendo un terno blanco. La parte derecha, en cambio, nos muestra una forma de opresión más sutil, menos violenta: la opresión por abogados, leguleyos y maestros convencionales que hacen uso del poder de la escritura para subordinar a los indígenas que de hecho no se encuentran a la misma altura que sus opresores. Delante de esta escena, como si le diera la espalda, vemos a Avelino Siñani, y luego, constituyendo el centro del cuadro, a Elizardo Pérez. Éste determina tanto el eje vertical con su cara o su nariz que subdivide el cuadro en la parte izquierda y derecha, como el eje horizontal con sus brazos y puños que señalan su convicción de lucha (cf. fig. 12). Este eje horizontal resulta luego duplicado por la fachada del edificio principal de Warisata, debajo de los brazos de Pérez que cual un Cristo Redentor parece proteger sus muros. Otra duplicación se produce con el mismo Elizardo Pérez (aunque parece que en realidad se trata del hermano de éste, Raúl Pérez, según me señaló la hija de Salazar Mostajo, Cecilia Salazar de la Torre) que aparece otra vez en la parte inferior del cuadro, ocupando nuevamente

el centro del cuadro, pero enfatizando esta vez, con su brazo y puño levantados, el eje vertical en que se ubica por fin, en la primera fila, una estatua blanca, símbolo del arte que producen los indígenas de Warisata, pero también de su liberación a través del arte, ya que la estatua lleva todavía los restos de unas esposas rotas.¹²

Fig. 11 y 12: *La creación de Warisata*, de Carlos Salazar Mostajo



Fuente: Salazar Mostajo (2005: 269).

Sin embargo, hay que tener en cuenta también un segundo eje vertical subordinado al eje central (cf. fig. 12), constituido por Avelino Siñani y una mujer indígena con el torso desnudo de tamaño casi igual al de Pérez. Evidentemente, se trata de una alegoría de la Madre Tierra, de la Pachamama, vinculada además en el mismo eje vertical con su contraparte masculina de la cosmovisión andina ubicado encima de Siña-

12 En el pedestal de la estatua, se leen los lemas aymaras de Warisata: “Warisatt wawan chchamapa” (“El esfuerzo de los hijos de Warisata”) y “Takke Jakken Utapa” (“La casa de todos”). Los mismos lemas también se podían leer encima del portal del edificio principal de la Escuela Ayllu.

ni: un cerro, sede de los *apus*. Es bajo la tutela de la Pachamama, los muros de Warisata y los brazos de Pérez que se desarrolla, en la parte inferior derecha, una nueva vida indígena que reivindica tanto la tradición –la creencia en Pachamama, las danzas y la música antiguas, el trabajo agropecuario– como la modernidad, ya que los individuos retratados saben leer escribir y se integran en un régimen productivo moderno que les permite manejar máquinas de diversos tipos. En la parte inferior izquierda se hallan, por fin, empezando en la esquina extrema del cuadro, las representaciones de deidades mesoamericanas presentes en Warisata en forma del Pabellón México que hemos visto anteriormente (cf. fig. 4). Como la Pachamama personalizada, éstos también tienen su contraparte arriba en el divino sol andino ubicado en la esquina izquierda superior. Además, vemos en la parte izquierda a muchos mestizos y blancos, probablemente profesores de Warisata, que participan con sus palas en la construcción de la misma. Y finalmente, podemos observar encima de ellos, pero aún dentro del recinto protector que constituyen los muros de Warisata y los brazos de Pérez, a un grupo de indígenas que evocan, con sus chullos y vestimentos, a la *ulaka*, el gremio de los ancianos y sabios, o al Parlamento Amauta como también se solía designarla en Warisata.

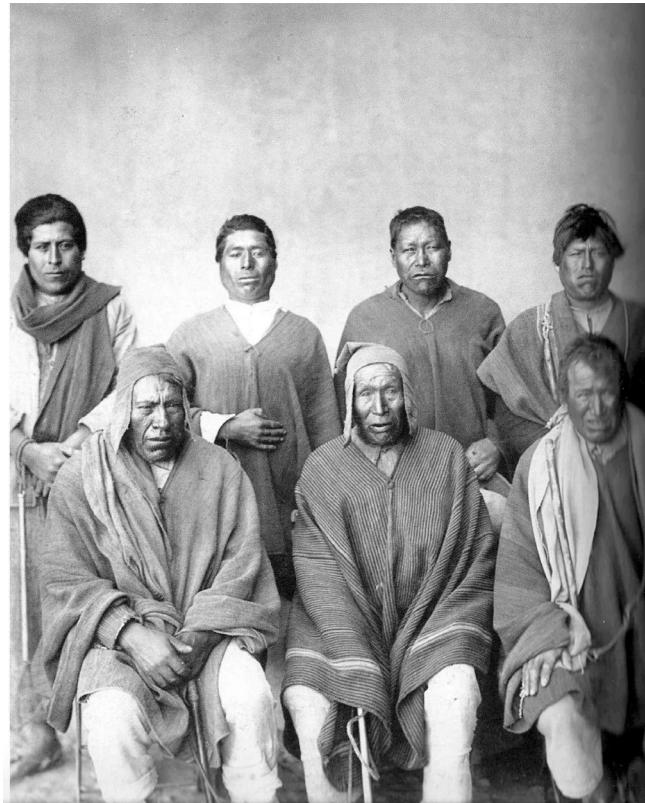
En la foto al lado (cf. fig. 13) vemos a algunos miembros de la *ulaka* real de Warisata cuyos integrantes fueron quienes decidieron sobre los asuntos principales de la escuela –es la autodeterminación indígena tomada a pie de la letra. He aquí, al lado de la educación comunitaria y la ambición de capacitación plurilingüe que propone la Nueva Ley de Educación Boliviana,¹³ un tercer elemento cuyas reminiscencias al proyecto de Pérez y Siñani saltan a la vista –probablemente se trata del más controvertido: Me refiero a la creación de los así llamados “concejos educativos” previstos por el gobierno Morales que ejercerán, al fin y al cabo, la misma función que la *ulaka* de Warisata, logrando “inmiscuirse en el currículo de la educación”, para re-

13 La ley prevé una educación trilingüe que comprende para todos los alumnos, además del castellano, una lengua indígena (en la mayoría de los casos el quechua o el aymara) y una tercera lengua extranjera. Sin embargo, parece que hay que relativizar el mito de la supuesta educación bilingüe de Warisata, pues también en la Escuela Ayllu predominaba el castellano (cf. Howard-Malverde/Canessa 1995).

tomar las palabras del Mons. Hinojosa que los considera un “gran peligro”. Estos concejos deben ser

[...] conformados por los actores básicos del proceso educativo que son: los estudiantes, los docentes y padres de familia representados por sus organizaciones legítimamente constituidas y las organizaciones comunitarias y populares de territorio existentes en el área de influencia del centro educativo [...] (Comisión Nacional de la Nueva Ley de Educación Boliviana 2006: 34).

Fig. 13: Miembros de la *ulaka* de Warisata



Fuente: Salazar Mostajo (2005: 30).

Según lo que plantea la ley, los concejos deben crearse en todos los niveles, desde la unidad escolar, a través del núcleo y de la región,

hasta el supremo “Concejo Educativo Plurinacional” subordinado sólo al “Congreso Educativo Plurinacional” que será convocado cada cinco años.

5. Warisata en la obra de Gamaliel Churata

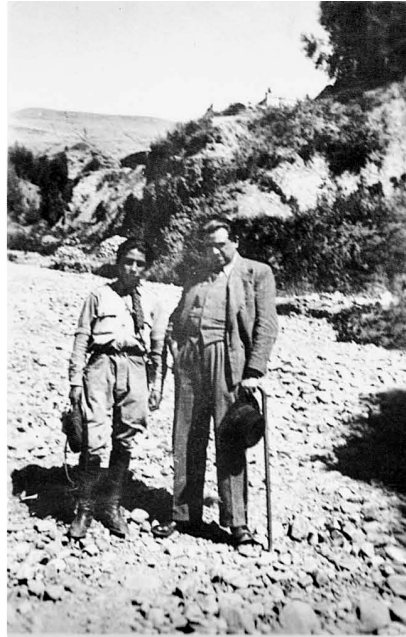
La *ulaka* de Warisata ha dejado sus huellas no solamente en la pintura y la nueva legislación educativa, sino también en la literatura. El periodista y novelista-ensayista Gamaliel Churata, peruano radicado en Bolivia desde 1932, parece haberse impresionado mucho por el impacto que el Parlamento Amauta de Warisata y la Escuela Ayllu en general ha ejercido sobre él, según consta una carta que Churata le escribió a su antiguo amigo y “ahijado” del grupo vanguardista puneño Orkopata, al poeta y dramaturgo quechua Inocencio Mamani:

Procura venir a visitarme. Haré lo posible para que vayas a Warisata y veas esa grandiosa obra que allí levantan los indios guiados por un hombre apostólico y sencillo, que es, sin embargo, uno de los hombres más importantes de Bolivia en este momento. Nosotros debemos percatarnos que la escuela que necesita el indio es esa [...].¹⁴

Llama la atención el hecho de que Churata le asigna a Pérez, llamándolo un apóstol, el mismo papel cabal y central, casi mesiánico, que le corresponde también en el mural de Salazar Mostajo. Se deberá ello a la idea del padrinazgo andino, práctica que se manifiesta también en la actitud paternalista de la literatura indigenista de la época; la misma relación de padrinazgo existía también entre Churata y Mamani cuyas cartas contestatorias suelen empezar con las palabras “Querido padriño”. En este sentido, el hecho de que la nueva ley mencione primero a Siñani y recién en segundo lugar a Pérez ha de interpretarse a la luz del proyecto “descolonizador” del gobierno de Morales que trata de eliminar los residuos paternalistas y, por ende, clásicamente indigenistas del proyecto de Warisata para que la escuela pueda ser considerada, *a posteriori*, una creación verdaderamente indígena.¹⁵

14 Carta inédita de Gamaliel Churata a Inocencio Mamani, La Paz, 10 de mayo de 1934. Le agradezco a Riccardo Badini haberme facilitado el acceso a este documento.

15 No hay duda de que el rescate y la reivindicación de Siñani frente a Pérez son justificados y necesarios, pues según recuerda su hija Tomasa, fue “Elizardo Pérez, [el] que había venido a buscarlo” (Siñani de Willca 1992: 131-132) a Siñani cuando se fundó Warisata. Siñani ya se había dedicado a alfabetizar a los indíge-

Fig. 14: Carlos Salazar Mostajo y Gamaliel Churata en Warisata

Fuente: Salazar Mostajo (2005: 80).

Acerca de Churata y de su novela-ensayo *El pez de oro*, publicada en La Paz en 1957, cabe decir algo parecido: El texto a veces se desplaza hacia un carácter indígena aunque nunca abandone por completo su postura indigenista. No en vano, el libro ha sido llamado por Omar Aramayo (1979) “la biblia del indigenismo” –expresión que reúne en sí tanto el aspecto apostólico como el paternalista-indigenista. Pero en el caso de Churata, se trata de un indigenismo escondido y muchas veces poco perceptible debido a su lenguaje altamente híbrido, lleno de neologismos y mezclas entre el castellano, el quechua y el aymara, que le otorgan a su obra una apariencia muchas veces más indígena que indigenista. Finalmente, el *Pez de oro* (o *Khori-Challwa* en que-

nas de la zona desde el primer decenio del siglo XX. Durante un tiempo, los intereses de los políticos locales coincidieron con un proyecto de educación indígena pues en ese entonces a los analfabetos se les negaba el derecho al voto (cf. Siñani de Willca 1992: 128-129). Le agradezco a Esther Balboa haberme facilitado una copia del artículo de la hija de Siñani.

chua) del título de la obra es un ser apostólico, pues encarna como hijo de una sirena y un puma (es decir entre un animal anfibio y un felino que señalan en la iconografía andina el *pachakuti*) el comienzo de una nueva era (Bossard 2002: 94; 2007: 522).

El largo capítulo “Morir de América”, con el cual el libro termina y el que aquí nos ocupa, constituye una especie de *Politheia* andina. Con y contra Platón,¹⁶ Churata plasma allí las estructuras de un Estado indoamericano –y es por eso que urge la relectura atenta de este texto con vistas a las ambiciones del gobierno de Morales. El capítulo contiene una escena en la que el padre del Pez de oro, el soberano Puma de oro (Khorí-Puma), se dirige a la *ulaka*. El hecho de que en su discurso delante de ella se refiera a la Guerra del Chaco (1932-1935) entre Bolivia y Paraguay, asumiendo la perspectiva boliviana (a pesar de que el autor real Churata es peruano), demuestra que esta parte del libro debe haber sido escrito en Bolivia durante los años treinta, haciéndole eco al Parlamento Amauta de Warisata.¹⁷ El Khorí-Puma trata de convencer la *ulaka* para que acepte las reformas que sugiere. Enfatiza, por un lado, los méritos del Parlamento de haber conservado las estructuras sociales comunitarias:

–Alabo con veneración, respetables Hiliris– en señalada asamblea de la Ulaka sostuviera tu Khorí-Puma–; alabo la organización que habeis [sic!] conservado de nuestros antepasados, cuya sabiduría nos obliga a desearellos diario nido en nuestro corazón, y que en él, enternecidos, se acurruquen, como en su thapita el Cherekheña de Orko-pata (Churata 1957: 459).

Pero por otro lado, no deja lugar a dudas que conservar sin cambiar o modernizar resulta imposible:

Así observad que el cambiar es índole de lo permanente; si para cambiar será forzoso parar, y sólo para lo que tiene naturaleza de estancia. Lo inestable podrá cambiar, si cuando lo quiera tendrá ya dónde querer. [...] Ved en esto que la estructura del poder gobernante entre nosotros es in-

16 Churata siempre recurre a la pregunta retórica “¿Entiendes, Plato?” cuando presenta una propuesta alternativa.

17 Cf. Churata (1957: 462-463) en que la alusión a la Guerra del Chaco resulta bastante obvia: “Suponed que nos hallamos en guerra. [...] La Ulaka debe decidirlo. Nuestro país tiene en los actuales momentos otra amenaza [...] Acaso debamos atribuirnos el ingrato papel de agresores. [...] en un Estado como el nuestro, [...] una democracia, el Khorí-Puma no puede sacrificar la vida de ninguno de sus conciudadanos sin que lo haya previamente considerado el Consejo [...]”.

completa y está, por poco menos, al margen de las leyes de la vida (Churata 1957: 459).

Sin embargo, estas y otras reformas (que incluyen también el derecho de la mujer a participar en el nuevo Estado indígena que se plasma),¹⁸ no son aprobadas por la *ulaka*, entre ellas también el proyecto del Khori-Puma que consiste en romper con la tradición de que “el mandato del Emperador debía ser irrenunciable, si su origen dinasta así lo determinaba” (Churata 1957: 454) –es decir, al menos por decisión propia el (buen) soberano puede/debe evitar que se produzca un mandato indefinido, aunque para la *ulaka* éste sea normal y aceptable.¹⁹ Las reformas recién se realizarán a través del “Príncipe revolucionario”, es decir del Khori-Challwa, hijo del Khori-Puma y futuro Emperador. Es aquí donde surge un problema cabal: Aunque el Estado plasmado por Churata es, en el fondo, un Estado democrático, siguen presentes elementos arcaicos, autoritarios y casi monárquicos opuestos a la idea de la democracia occidental.²⁰ A pesar de que el (buen) soberano, el Khori-Puma, rechaza la monarquía por herencia y opte por un sistema democrático,²¹ la *ulaka* elige como sucesor a su hijo, el apostólico Khori-Puma, porque juzga que “entre los ciudadanos hábiles,

18 Sin embargo, Churata no llega a concederle a la mujer una posición equivalente a la del varón sino que la sigue considerando como mero complemento dependiente del hombre, centrada en la reproducción biológica. No concibe a la mujer “en cuanto individuo profesionalmente apto” sino “como varona, parte del varón, como madre, productora de vida” (Churata 1957: 460). Con respecto a estas tensiones, irresueltas en Churata y los Orkopatas, entre discursos reivindicadores raciales y genéricas/sexuales cf. Bosshard (2006).

19 Dadas estas reflexiones en torno al tema democracia vs. autoritarismo en el seno del “sistema secundario” que es la literatura, haría falta urgentemente problematizar del mismo modo declaraciones bastante ambiguas enunciadas en el “modelo primario”, es decir, en la realidad de la política boliviana que se refieren al mandato de Morales: “Evo Morales no es sólo un líder de los bolivianos sino de toda América latina y el mundo. No va a ser presidente por una gestión, lo queremos, y así lo han planteado los compañeros, por 50 años y quizás mucho más.” (Gerardo García, vicepresidente del MAS, cf. <www.bolpress.com/art.php?Cod=2007040307>; 04.09.2008)

20 No se olvide, sin embargo, que la visión de Platón tampoco tiene mucho que ver con el concepto contemporáneo de la democracia.

21 Cf. Churata (1957: 454-455): “Mi proyecto establecía, que el Rey del Titikaka debía elegirse entre los ciudadanos virtuosos, conforme a vieja tradición que contraría la doctrina de que el Llautu se obtenía por herencia [...] Otorgar [...] el Llautu al hijo, por ser hijo del Gobernante, la tradición secular lo autoriza, y aunque puede justificarse en muchos casos, no es lo más saludable.”

con mayores títulos que El [Pez de oro, no había], ninguno” (Churata 1957: 456). Así, se le atribuye al Pez de oro aquel carácter apostólico-mesiánico que coincide con el del ideal de un “Poeta-Ministro” que esté en armonía no solamente con la *ulaka*, sino también con la naturaleza sobre cuyas leyes debe establecerse el Estado (indígena):

El Estado asuma la orgánica de la Naturaleza, que si ha creado vísceras es para que concurran a las funciones vitales, y sean de su función [...] Así, pues, no quiero ministro de Educación poeta; os encarezco darme un Poeta-Ministro, que actúe en el seno de la Ulaka desde el campo de acción de la poesía (Churata 1957: 465).

Y de hecho, una de las primeras acciones del Pez de oro consiste en presentarle a la *ulaka* unas leyes educativas que conciernen la formación de maestros para que sean ratificadas.²² Dice el primer artículo:

LEYES DE EL PEZ DE ORO

1°. – Sólo se admitirá en las Facultades Pedagógicas, a quienes, sometidos a minuciosas y prolongadas observaciones en orden a su vocación, demuestren ingénita aptitud de maestros (Churata 1957: 484).

Esa “ingénita aptitud de maestros” que se requiere en *El pez de oro* para poder fundar aquel nuevo “Imperio [que] es sólo ese ayllu” (Churata 1957: 475), es decir que “parte de la célula” (Churata 1957: 475) comunitaria andina vinculada orgánica y espiritualmente con la naturaleza, parece precisarse unos cincuenta años más tarde en la Nueva Ley de Educación Boliviana:

Artículo 47° (Objetivos) Formar maestros en educación con:

1. Vocación de servicio a la comunidad, con calidad y pertinencia pedagógica y científica, identidad cultural y de clase, actitud crítica, reflexiva y contextualizada a la realidad sociocultural. [...]

22 Al escribir estos párrafos, Churata habrá pensado, además de recordar sus experiencias en Warisata, también en José Antonio Encinas, profesor de Churata en la *Escuela Fiscal N° 881* de Puno, años antes de que Encinas se convirtiera en uno de los pedagogos más importantes de la época, llegando a ser rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, la más antigua universidad del continente. Más tarde, Churata le escribió el prólogo al libro de Encinas *Un ensayo de escuela nueva en el Perú* (1930). En 1939, Encinas visitó, muy probablemente gracias a Churata, la Escuela Ayllu de Warisata y se quedó un mes entero enseñándoles a los profesores (cf. Salazar Mostajo 2005: 79).

3. Capacidad de recuperar, recrear, desarrollar y difundir la tecnología, ciencia, arte, valores, espiritualidad, conocimientos y saberes de las naciones indígenas originarias, afroboliviano y otras culturas en el marco del proceso de descolonización.

[...]

(Comisión Nacional de la Nueva Ley de Educación Boliviana 2006: 22-23).

Ahora bien, ¿qué significa todo eso? ¿Acaso podemos identificar, con base en estas alusiones intertextuales, al ex Ministro de Educación Patzi con aquel Poeta-ministro “que actúe en el seno de la Ulaka”? ¿O coincide más bien con el apóstol de una nueva era, es decir con el Pez de oro de Churata, mientras que al presidente Morales le corresponde el Khorí-Puma? No nos desconcierte el hecho de que Patzi fuera destituido de su función por Morales a fines del 2006, es decir poco después de la primeras polémicas alrededor de la nueva ley educativa, pues forma parte del ideario de Churata en que el hijo renace en el padre, de modo que el mítico Khorí-Puma puede devorar a su propio hijo sin que éste se muera definitivamente.²³ En este sentido, aunque Patzi no ha vuelto a ser ministro, el nuevo Ministro de Educación, bajo cuya administración la ley por fin se ratificó –Roberto Aguilar–, constituye una especie de re-encarnación de Patzi, puesto que los elementos cabales del borrador de la antigua “Ley Patzi” se han mantenido. Es muy llamativo, de todas maneras, que el Khorí-Puma sea caracterizado por Churata siendo un ser originario, puro, procedente de una época lejana donde aún regía el matriarcado, el culto vulgar.²⁴ Se trata de un indígena que prepara lo que realizará más tarde el híbrido Khorí-Challwa, pez volador, sirena y puma en un solo personaje: una “Revolución [que] no es revolusionar. Al contrario, es redescubrimiento de la célula; es religar: religión: unir al individuo con su espacio” (Churata 1957: 472). Así, el Pez de oro, mestizo neoindio (según Uriel García), deviene el emblema ideal de aquel “Estado plurinacional” y sus estructuras educativas que esboza el nuevo gobierno boliviano. En el 1º artículo, párrafo 6, leemos que la nueva educación boliviana

23 Cf. Churata (1957: 130): “Pudo el Puma con el hambre de su diente, y enloquecido por el Oro, se comió a su hijo [...]”. Poco después, el Pez de oro resuscita en el charco formado por las lágrimas de su padre, el Puma de oro (cf. Churata 1957: 131).

24 Cf. Churata (1971: 14): “el Khorí-Puma, el Puma de Oro, [es el] símbolo del hombre matriarcal, de la edad lunar”.

Es universal, única y diversa. Universal porque atiende a todos los habitantes del Estado Plurinacional. Única en cuanto a calidad y contenido curricular básico. Diversa en su aplicación y pertinencia a cada contexto geográfico, social, cultural y lingüístico (Comisión Nacional de la Nueva Ley de Educación Boliviana 2006: 4).

La yuxtaposición irresuelta entre lo “universal” y lo “diverso” que se manifiesta en esta cita, típica para la heterogeneidad andina del tipo *tinkuy*, equivale a la misma ambigüedad presente hasta las últimas páginas del libro de Churata. Allí tenemos, por un lado, el nexo de la célula particular con el Cosmos universal cuando leemos: “Es que lo indio es lo que caracteriza la célula, como la célula caracterológica del Cosmos. O séase que sólo tiene cosmos quien tiene célula” (Churata 1957: 532-533). Por otra parte, se enfatiza la particularidad: la pertenencia étnica, racial y psicológica, en pasajes como: “Parece que el mestizaje ni morbo alguno alcanzan a la célula genésica. Somos indios, o no somos de América” (Churata 1957: 532). O: “Cualquier mestizaje es imposible, mas hay alguno impasable; y uno [...] es el del hispano y las lenguas aborígenes de la América” (Churata 1957: 533). Dadas esas tensiones entre lo universal y lo particular, pero también entre lo mestizo y lo indígena que se experimentan hasta hoy en la realidad cotidiana de Bolivia, Churata se escapa al ámbito del lenguaje: Según él, es allí –y sólo allí– donde el mestizaje puede efectuarse con éxito. Esa conclusión de Churata puede parecer a primera vista bastante pesimista. Pero literalmente, ello significaría que las capacidades inter y transculturales pueden ser adquiridas y desarrolladas a través del lenguaje –esto es, también a través del estudio de obras como la de Churata en las que predomina un lenguaje híbrido, mestizo y polivalente. No hace falta remitir a Heidegger y a su idea de que el lenguaje es la casa del ser para poder darse cuenta de que la comprensión de aquél difícil lenguaje pluricultural facilitaría a la vez la estimación del lugar, pluricultural también, en donde viven los bolivianos.

6. A manera de conclusión

He intentado en este artículo esbozar, partiendo desde el arte y la literatura, el discurso de Warisata y sus repercusiones en la sociedad contemporánea. Las observaciones hechas en el campo del indigenismo-2, o sea dentro del “sistema secundario” que constituye el arte, necesariamente se deben actualizar a la luz del indigenismo-1 al trasladarlas

al ámbito sociopolítico de la realidad boliviana. Me parece que el elemento más ambiguo y, por ende, más peligroso del discurso estético de Warisata es el mesianismo, esa creencia ciega en una figura apostólica salvadora e irracionalmente enaltecida que no sólo es el emblema de un *pachakuti* sino que provoque activamente el comienzo de una nueva era, mientras que los demás siguen en una posición mucho más pasiva. Hemos podido observar variantes de este mesianismo tanto en la estructura jerárquica y céntrica enfocada en la imagen de Elizardo Pérez (que con sus brazos abiertos en forma de una cruz remite a la iconología del Cristo Redentor) en el mural de Salazar Mostajo como en las cartas y la obra de Gamaliel Churata donde este fenómeno asume la forma de las encarnaciones apostólicas del Puma y del Pez de oro.²⁵ Modificar la jerarquía, es decir, sustituir simplemente a Elizardo Pérez por Avelino Siñani, tal como lo hace la Nueva Ley de Educación Boliviana cuando invierte el orden de los dos fundadores de Warisata al nombrarlos, no elimina en absoluto el mesianismo inherente a este tipo de discurso, sino que solamente lo viste con un disfraz indígena. A mi modo de ver, siguiendo un procedimiento deconstructivista ya clásico, se trataría más bien de invadir, usurpar y abolir el centro desde los márgenes –y figuradamente hablando, si me refiero al mural de Salazar Mostajo, los sujetos que están ubicados en estos márgenes y a los que les corresponde realizar esta tarea es mayormente a los subalternos, los indígenas de Bolivia en general: Son ellos los que tienen que actuar y no sus dirigentes apostólicos. Pero desde luego, para poder actuar y participar democráticamente se requiere una previa conscientización –y es aquí donde entra en juego la educación, la cual constituye efectivamente la matriz o “célula vital” (Churata) de cualquier sociedad o Estado “nuevo”.

Con respecto a la política actual, me parece que hay que rechazar rotundamente –por más solidaridad que uno sienta hacia el proyecto de Morales– la idea de una prolongación (casi) indefinida del mandato presidencial que tanto parece gustarles a algunos funcionarios desta-

25 Sigue presente semejante mesianismo también en textos contemporáneos. Por ejemplo, se lee en la portada de un trabajo-balance reivindicativo, pero bastante informal sobre la Escuela Ayllu acerca del libro *Warisata. La Escuela-Ayllu* de Pérez (1962): “De todos los libros que he leído sólo hay uno que vale la pena leer y si hay alguna Biblia que predicar es Warisata Escuela-Ayllu” (Mejía Vera s/a: 1). Se trata de un comentario de la propia autora del informe.

cados del MAS (cf. nota 19), porque es allí donde se perpetuaría e institucionalizaría el mesianismo. Como bien demostró Alberto Flores Galindo (1986), todas las rebeliones andinas basadas en utopías mesiánicas al fin y al cabo fracasaron –por eso, no hay motivo para repetir el mismo error. Pero es importante agregar que de los fracasos se halla una lección; sírvannos de ejemplo no solamente las rebeliones campesinas del pasado, sino también el caso de las vanguardias históricas en las artes, de las cuales Illanes, Salazar Mostajo y Churata formaban parte. Pero al contrario de los movimientos vanguardistas europeos cuyo fracaso se debe, según la fórmula de Bürger (1974), a que no lograron reunir el arte con la vida, pienso que este no fue necesariamente el problema de los movimientos americanos, pues justamente en las utopías de Churata, Illanes, Salazar Mostajo, etc., el arte no se alejó nunca de la vida, sino que mantuvo gracias a la subyacente cosmovisión indígena, sus lazos con la naturaleza orgánica que genera la vida. Las razones de su fracaso más bien tienen que ver con que estos artistas carecían de un “público” suficientemente grande que hubiera podido defender y multiplicar sus ideas. La recepción de sus obras era, debido a la ignorancia intercultural de las capas hegemónicas blancas de entonces, casi nula. En la Bolivia de hoy, en cambio, sí existen recipientes “neoindios” potencialmente capaces de comprender –¡pero también de criticar!– las propuestas de Churata y de los demás artistas vinculados con Warisata. Quienes aún no han empezado a leer *El pez de oro*, deberían hacerlo ahora. Pero también tienen que leerlo aquellos sectores sociales –blancos en su mayoría– ajenos e incluso hostiles a los códigos culturales indígenas que promueve la novela y, asimismo, a la Nueva Ley de Educación Boliviana –pues he aquí el antiguo espejismo entre la sociedad y el arte: Si los alumnos bolivianos no llegan a tener una idea crítica de la visión estética de obras artísticas como las de Churata, Illanes o Salazar Mostajo, tampoco habrá –no por causalidad, pero por analogía– una nueva educación ni un nuevo Warisata, y menos un nuevo Estado. Es aquí donde la educación estética no solamente es cabal para los indígenas, como en Warisata, sino también para los sectores no indígenas. Lo anterior puede servir para que éstos se familiaricen a través de un nuevo canon transmitido por el currículo escolar con los códigos culturales de un “Estado plurinacional”. Aunque puede que para muchos estos códigos resulten a primera vista tan incomprensibles como resultaron entonces

los códigos de la vanguardia estética, el hecho de que hoy en día es posible aclarar didácticamente el alcance y la importancia de un poema o texto vanguardista (como el de Churata), por más “raro” que sea, implica que debería ser posible realizar también una lectura comprensiva del texto de cualquier nueva constitución que, por fin, incluya todo lo –supuestamente– “raro”, “ajeno” y “extraño” que constituye una nación multicultural como la boliviana.

Bibliografía

- Albó, Xavier (2002): *Iguals aunque diferentes* [Cuaderno de Investigación, 52]. La Paz: CIPCA.
- Aramayo, Omar (1979): *El pez de oro, la biblia del indigenismo*. Puno: Mimeo.
- Bosshard, Marco Thomas (2002): *Ästhetik der andinen Avantgarde. Gamaliel Churata zwischen Indigenismus und Surrealismus*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb).
- (2006): “Virilidad y vanguardia: Construcciones de identidades masculinas y representaciones de lo femenino en Abril, Adán, Hidalgo, Varallanos y Churata”. En: García-Bedoya M., Carlos (ed.): *Memorias de JALLA 2004 Lima. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, vol. I*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 171-186.
- (2007): “Mito y mónada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata”. En: *Revista iberoamericana*, LXXIII, 220, pp. 515-540.
- Bürger, Peter (1974): *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Churata, Gamaliel (1957): *El pez de oro. Retablos del Laykhakuy*. La Paz: La Canata.
- (1971): *Antología y valoración*. Lima: Instituto Puneño de Cultura.
- Comisión Nacional de la Nueva Ley de Educación Boliviana (2006): *Proyecto de Ley. Nueva Ley de Educación Boliviana “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”*. La Paz (<www.minedu.gov.bo/minedu/nley/nuevaleyl4sept.pdf>; 04.09.2008).
- Cordova de Hernichel, Vilma Silvana (2000): *Das Erziehungs- und Bildungssystem in Bolivien und das Projekt zu dessen Reform unter besonderer Berücksichtigung der Lehrerbildung für den städtischen und ländlichen Raum*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Wissenschaft.
- Drange, Live Danbolt (2007): “Power in Intercultural Education: Education in Bolivia – from Oppression to Liberation?”. En: *Journal of Intercultural Communication*, 15 (<www.immi.se/intercultural/nr15/drange.htm>; 04.09.2008).
- Flores Galindo, Alberto (1986): *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- Gramsci, Antonio (1991): *Letteratura e vita nazionale. (Quaderni del carcere)*. Roma: Editori Riuniti.

- Howard-Malverde, Rosaleen/Canessa, Andrew (1995): "The School in the Quechua and Aymara Communities of Highland Bolivia". En: *International Journal of Educational Development*, 15, 3, pp. 231-243.
- Kohler, Liu (1981): *Unterdrückt, aber nicht besiegt. Die bolivianische Bauernbewegung von den Anfängen bis 1982*. Bonn: ILA.
- Lauer, Mirko (1997): *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Lotman, Yuri M. (1982): *Estructura del texto artístico*. Madrid: Fundamentos.
- Mejía Vera, Yvette (s/a): *Warisata. El modelo de ayllu: Sistematización de Warisata Escuela-Ayllu 1931-1940*. En: <www.katari.org/warisata/escuela.pdf> (04.09.2008).
- Monasterios P., Elizabeth (2008): "La vanguardia plebeya del Titikaka: Conciencia crítica y anti-hegemónica de un debate descolonizador". Manuscrito de la conferencia dada en las *VIII Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA)*. Santiago de Chile, 14 de agosto de 2008.
- Patzi, Félix (2008): "Warisata enseñó que se puede 'aprender haciendo'. El primero de los paradigmas educativos en el país". En: *La Razón*, 16 de julio de 2008 (<www.la-razon.com/versiones/20080716_006335/nota_244_633088.htm>; 04.09.2008).
- Pérez, Elizardo (1962): *Warisata. La Escuela-Ayllu*. La Paz: Ed. Juventud.
- Salazar de la Torre, Cecilia (2006): "Estética y política en la Escuela-Ayllu de Warisata. Una aproximación al expresionismo de Mario Alejandro Illanes". En: *All-panchis*, 68, pp. 175-195.
- Salazar Mostajo, Carlos (1986): *La Taika. Teoría y práctica de la Escuela Ayllu*. La Paz: Ed. Juventud.
- (2005): *Gesta y fotografía. Historia de Warisata en imágenes*. La Paz: Lazarsa.
- Sanginés Uriarte, Marcelo (1968): *Educación rural y desarrollo en Bolivia*. La Paz: Don Bosco.
- Schroeder, Joachim (1992): *Schule der Befreiung? Die Kernschule als Lehrstück für Schulreformen in Lateinamerika*. Saarbrücken: Breitenbach.
- Siñani de Willca, Tomasa (1992): "Breve biografía del fundador de la 'escuela ayllu': Un testimonio escrito sobre Avelino Siñani". En: *Educación indígena. ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Ed. Aruwiwiri, pp. 125-134.
- Ströbele-Gregor, Juliana (1996): "Bildungsreform und indianische Bewegung in Bolivien". En: *Lateinamerika-Analysen und Berichte* 13 (1996) 31, pp. 62-73.
- Taylor, Solange G. (2004): "Intercultural and Bilingual Education in Bolivia: The Challenge of Ethnic Diversity and National Identity". Documento de Trabajo no. 01/2004. La Paz: Instituto de Investigaciones Socio Económicas (UCB) (<www.iisec.ucb.edu.bo/papers/2001-2005/iisec-dt-2004-01.pdf>; 04.09.2008).

Maria Dabringer

Consumo local/global en Quito: “Tradiciones globalizadas” en el contexto urbano

1. Introducción

En los análisis sociales sobre mundos de vida occidentales globalizados dominan conceptos como el de “sociedad de consumo” y “adicción al consumo” que expresan la omnipresencia y la diversidad de las oportunidades de consumo en contextos sociales organizados de manera capitalista. Pero reflexionar sobre consumo en un marco mundialmente relevante significa más que esto.

El consumo es practicado y definido de manera muy diferente en las diversas formaciones sociales existentes. Generalmente, el consumo se contextualiza en primera instancia desde una perspectiva cotidiana y económica al tiempo que se señala el significado de las necesidades y preferencias en los hábitos sociales de consumo. Los discursos antropológicos sobre consumo subrayan especialmente su dimensión social y cultural. Lo describen –al decir de Gerd Splitter (2002)– como “Ausdruck von Lebensgestaltung”, o sea como “expresión de la estructuración de la vida” y como factor identitario en la formación de, por ejemplo, la consciencia social de clase.

Al mismo tiempo, el consumo y las prácticas culturales relacionadas funcionan como criterios de delimitación entre personas, como “señaladores de diferencias”. Autores como el mexicano Néstor García Canclini (1993; 1997; 2001) o el antropólogo hindú Arjun Appadurai (1986; 2000) discuten en sus trabajos asuntos relacionados tanto al significado social de las relaciones de intercambio como a las relaciones sociales de poder resultantes de ellas y al significado de la política y el conocimiento en este contexto.

En los estudios de la cultura, la discusión sobre cambios mundiales y el significado del consumo en tiempos de globalidad está presente desde los años 80 del siglo XX. En ella se destaca la homogenización de oportunidades de consumo que se aprecia a nivel mundial junto a una simultánea diversidad local de hábitos de consumo. Para

un análisis del consumo deben ser tenidos en cuenta los desarrollos históricos anteriores a este proceso actual.

En este campo resulta de especial interés la aproximación a los alimentos porque a través del comer y la gastronomía se cubren necesidades básicas. En este contexto, al tiempo que se analiza el relacionamiento con los alimentos se observa el consumo como expresión de relaciones de poder en el marco de tendencias y modas globales y globalizadas (Bauer 2001: 207). De esta manera, surge un concepto más amplio de consumo –como fenómeno social, cultural y político– que posibilita análisis más abarcadores de las relaciones y los contextos sociales.

2. La ciudad de San Francisco de Quito como lugar de investigaciones sobre consumo

Diversos factores influyen actualmente sobre el consumo de alimentos en el espacio andino. Como parámetros decisivos de análisis pueden nombrarse los siguientes: las diversas condiciones ecológicas y de producción; el acceso diferenciado a los alimentos influenciado por circunstancias sociales, económicas, políticas y de género; la diversidad étnica al interior de los Estados andinos; el significado social del consumo de alimentos relacionado a la organización social, el grupo de pertenencia, las necesidades y las preferencias; el conocimiento más o menos especializado sobre el uso de alimentos y las formas de transmisión de este conocimiento; las diversas tecnologías aplicadas en la elaboración de alimentos; el manejo político-institucional del tema de abastecimiento alimenticio al interior de los Estados; la marginación del sector productivo agrícola, así como también la simultánea y actualmente relevante dominación de empresas transnacionales de alimentos que influyen fuertemente la estructuración del sistema nutricional ecuatoriano.

Todos estos aspectos del mundo de vida andino también determinan e influyen la variedad de hábitos de consumo en la ciudad de Quito. Las condiciones locales concretas son producto de desarrollos históricos en el espacio andino y están inmersas en un sistema de relaciones locales, globales y globalizadas.

La variedad de hábitos de consumo se aprecia en la abundancia de comidas a la venta –a pesar del menguante poder de compra de los

habitantes de Quito y de la creciente pobreza— en el espacio urbano: alrededor de los mercados, en la gran cantidad de restaurantes locales e “internacionales” de todas las categorías de precios, en las grandes avenidas, en el comercio ambulante e informal, en tiendas comunales y comedores populares, en autobuses, supermercados, centros comerciales y, no menos importante, en casa.

El conocimiento sobre la comida y la preparación de platos es altamente reconocido en el medio privado y familiar. En la sociedad ecuatoriana, primordialmente de organización patriarcal, las mujeres de todas las clases sociales reciben reconocimiento principalmente en el campo de la cocina y el cocinar, entre otros. Sin embargo, esta adscripción de género a un campo vital dificulta la ruptura y el cambio de la lógica de construcción de roles para los sexos, muchas veces discriminatoria, como lo expuse en mi trabajo sobre proyectos de mujeres en Quito (Dabringer 2004).

De todas maneras, el comer es omnipresente en el ámbito público y privado en formas que van desde la cocina “típica andina” hasta la “comida rápida”, promocionada de manera similar en todo el mundo.

Analizando la gastronomía quiteña, esta metrópolis andina puede considerarse como un lugar en el que se manifiestan tendencias globales: desde los años 70 del siglo XX dominó un capitalismo liberal orientado a la exportación, cuyos hábitos de consumo e imaginarios, en expansión mundial, alcanzaron a la sociedad de esa gran ciudad latinoamericana. Esto fue provechoso sobre todo para las élites. Condiciones comerciales favorables y el establecimiento de diversos consorcios de alimentos estadounidenses y europeos en Ecuador aumentaron el espectro de alimentos a la venta. Desde los años 70, bienes globales inundan el mercado local.

En el 2001 existían en Quito ocho “shopping-centers”, los más grandes entre ellos albergaban más de 400 locales comerciales (Kingman Garcés/Salman/Van Dam 1999). Actualmente, a diferencia de la situación que se dio durante siglos a partir de la conquista de América, el acceso a las mercancías de producción masiva no es exclusivo de las élites. También en los barrios populares se venden determinados bienes globales —la mayor parte de baja calidad, barata, producida en el sudeste asiático. Es así que, teóricamente, todas las capas sociales tienen acceso a ellos. Pero a pesar de que exista la oferta, no todos los/las consumidores/as pueden comprar estos bienes globales. El

acceso efectivo, la adquisición, sólo es posible a través de los medios financieros requeridos según el caso. Diferencias étnicas, sexuales e individuales así como mecanismos de inclusión y exclusión se vuelven visibles de variadas maneras a través del análisis de los hábitos de consumo (García Canclini 2001). En el Ecuador de hoy, “el poder persuasivo de los medios actuales de comunicación” (Bauer 2001: 204) alcanza a casi todos los grupos sociales, contribuyendo a consolidar en la sociedad la forma “globalizada” de orientación al consumo y a hacer de la adquisición de los productos publicitados una meta deseable para todos. Como antropóloga (y desde un punto de vista occidental) la abundancia de mercancías y alimentos es percibida como un contrapunto paradójico a la pobreza que se presenta igual de abiertamente en el ámbito público.

La oferta existente de alimentos, así como también los lugares de consumo, pueden describirse como “típicos” para Quito y como factores promotores de identidad para los “quiteños” y “quiteñas”.

3. ¿Homogenización vs. localización?

Partiendo de la gastronomía en Quito se pone de manifiesto que las influencias globalizadoras adaptan el sistema nutricional a tendencias globales. Ejemplo de ello es el hecho de que las cadenas de comida rápida, como KFC (Kentucky Fried Chicken) o McDonald's, se presentan en forma casi idéntica a como lo hacen en Europa o Asia. Al mismo tiempo, estos lugares institucionalizados de consumo alimenticio a nivel regional, son integrados y adaptados a un sistema preexistente. Sin ir más lejos, debido a las condiciones financieras de la población instituciones como las cadenas de comida rápida no pueden adquirir la misma función y significado que adquieren, por ejemplo, en Europa. Tiene lugar un proceso de adaptación e integración a nivel regional.

[...] Investigaciones sobre la apropiación de bienes [y alimentos] importados demuestran que la adopción de bienes extranjeros no puede ser entendida como sometimiento ni como aceptación pasiva sino que es un proceso que refleja un actuar activo (Spittler 2002: 18).

Ulrich Beck habla en este sentido de una “dialéctica de la globalización cultural” (Beck 1997: 85) y David Howes de un “nuevo entorno cultural o ‘realidad local’” (Howes 1996: 5). Esto también se refleja

en el hecho de que no es posible imaginarse que platos con un fuerte carácter identitario –como *yaguarlocro*, *la fanesca*, *las papitas con cuero* o *la sopa de quinua*– desaparezcan de la cocina pública o privada. Los conceptos de “tradición” y “lo tradicional” desempeñan un rol importante y fueron activamente incorporados por mis informantes en las conversaciones sobre sus hábitos alimenticios.

4. El contexto del proyecto D’Casa

Dentro de estas estructuras, en un período que va desde mediados de los 90 hasta hoy en día, un exitoso proyecto de empoderamiento femenino en el campo de mejoras en la nutrición familiar se transformó en una microempresa dirigida por mujeres. Se trata de una empresa de servicios de catering para eventos llamada D’Casa que es muy conocida, sobre todo en el medio de las organizaciones no gubernamentales (ONG) de Quito. El proyecto es dirigido por mujeres de los barrios marginales sureños de la ciudad y ha recibido, en varias ocasiones, el reconocimiento de diversos gremios pertenecientes al movimiento de mujeres latinoamericanas por ser considerado uno de los proyectos de mujeres más innovadores y exitosos de América Latina. También en los periódicos ecuatorianos se ha informado sobre este proyecto (*El Universo* 2000; *El Comercio* 2000; 2001). El proceso de fundación de la empresa fue acompañado por la ONG CEPAM/Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer, organización con sede en Quito muy activa a nivel comunal.

Este grupo de mujeres del sur de Quito y su empresa de catering, constituyeron el centro de investigaciones llevadas a cabo por la autora en un período que va desde el año 1999 al 2006. En los análisis del proyecto se incorporaron reflexiones de la crítica feminista relacionadas a proyectos –comunales, nacionales e internacionales– de mujeres, al aspecto de género en el abastecimiento de alimentos en Quito así como también al relacionamiento, promotor de identidad, de la población capitalina con las “tradiciones”, tendencias y modas en el contexto gastronómico.

A partir de aquí, se dirige la atención hacia un aspecto parcial de mi trabajo, específicamente a los siguientes cuestionamientos: ¿cómo integran las mujeres de D’Casa las “tradiciones” en su proyecto?; ¿cómo informan ellas y cómo informan los medios de comunicación,

entre otros, sobre este proyecto de mujeres en particular, y este tipo de iniciativas en general?

En relación a estas interrogantes se discutirán, en primer lugar, las “tradiciones” en tanto ofrecen seguridad a las personas dentro de las sociedades (1). En segundo lugar, las “tradiciones” conforman un sistema complejo de referencia sobre el cual corresponde reflexionar (2). Como tercer argumento se propondrá que las “tradiciones” se constituyen socialmente de manera muy selectiva tanto a nivel individual como colectivo (3). Por último, el ejemplo del proyecto D’Casa demuestra que las “tradiciones” han encontrado un lugar en el sistema de libre mercado y pueden ser analizadas en este contexto (4).

5. El relacionamiento con las “tradiciones”

5.1 Las “tradiciones” ofrecen sostén y seguridad

Richard Sennett señaló en el año 2002:

Las tradiciones ofrecen sostén porque permiten conocer de ante mano cómo expresarse en la relación con los otros. [...] pero la verdadera cohesión aparece recién cuando [las personas] logran construir su propia interacción (Sennett 2002: 257-258).

Las “tradiciones” sirven de orientación y apoyo para las personas, sobre todo en una sociedad globalizada, con un estilo de vida apresurado e inundada por los medios masivos de comunicación como es típico de la capital ecuatoriana. Como plantea Harriet Friedmann (1999: 3) el concepto de “tradición” encierra también la posibilidad de evaluar o desvalorizar como “no tradicional” cualquier cambio rápido. En especial, la “comida tradicional” tiende a ser valorada positivamente ya que las personas resultan muy conservadoras en relación a los cambios de sus hábitos alimenticios. Al mismo tiempo Friedmann señala –como ya lo hiciera Eric Hobsbawm en su libro *The Invention of Tradition* (1996)– que las “tradiciones” también pueden ser inventadas si ello se considera necesario o útil para la sociedad.¹ En determinadas ocasiones las “tradiciones” se institucionalizan. Estos proce-

1 Cfr. Hobsbawm [1983: 1]: “[...] invented tradition is used in a broad, but not imprecise sense. It includes both ‘traditions’ actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period [...] and establishing themselves with great rapidity”.

son poco cuestionados contribuyendo así a la profundización o al mantenimiento de relaciones de poder.

Las mujeres de D’Casa publicitaron su microempresa a través del lema “Nutrición – Salud – Tradición” y el eslogan “trabajamos por una alimentación sana y nutritiva” (D’Casa 2000: 2). De esta manera utilizaron en su publicidad –consciente e inconscientemente– su conocimiento sobre el significado social del concepto de “tradición”.

5.2 Las “tradiciones” como sistema complejo de referencia

En relación a las tradiciones como sistema complejo de referencia corresponde, en primer lugar, mencionar la “referencia a los antecedentes” de los productos.

La palabra “tradición” deriva del latín *traditio* y describe aquel momento en la ceremonia de casamiento que representa: “[...] la renuncia a la hija o su desprendimiento de la familia por parte del padre” (Jormakka/Kuhlmann 2002: 16). “Tradición” significa entonces, en el marco de un sistema patriarcal, “entregadas por los padres”, de lo cual se deduce en línea directa el significado de “lo transmitido”.

En informes de prensa sobre la iniciativa de mujeres se hace referencia fundamentalmente al aspecto de la utilización de productos de alta calidad y al mismo tiempo “tradicionales”, en el sentido de transmitidos.

D’Casa trabaja con productos naturales y recetas que se conservan en la memoria de las abuelas: la quinua, el chocho, la soya, la máchica, harinas de haba y de maíz, están entre los ingredientes para preparar sus bocaditos (*El Universo* 2000: 9).

Con estos y muchos otros ingredientes se preparan *pastelitos*, *mini quimbolitos*, *tortillas* y *bocaditos*, recomendados como *delicias andinas* (*El Comercio* 2001: C10). La mención a la región andina y su “tradición” se entrelaza con la referencia a las abuelas que, desde su lugar de expertas, todo lo sabían “aún” mejor que las generaciones posteriores.

Además, las compañeras trabajan con la connotación positiva de “lo hecho en casa”; mensaje que transmiten al público ya a través del nombre de su empresa: D’Casa. Los consumidores relacionan estos platos con un proceso de producción directa, de connotación femeni-

na: “[...] que de alguna manera es más valioso y menos superficial que el consumo” (Breidenbach/Zukrigl 2000: 175).

Lo “hecho en casa” se interpreta como auténtico, transmitido y originario. La expresión D’Casa, inusual en español, caracteriza la necesidad de las mujeres de sobresalir en la masa. La “autenticidad” de los productos comercializada junto a ellos es, a su vez, su criterio de calidad.

Sin embargo, muchos de los platos que las compañeras ofrecen no son “auténticos” en el sentido que los consumidores dan al término, ya que no tienen sus raíces en la región. Los platos son el producto de procesos coloniales, poscoloniales y globalizados de intercambio de mercancías y técnicas culinarias de todo el mundo, así como también expresión de una manifestación local de la industria de producción de alimentos que actúa a nivel global. De este modo, la “autenticidad” es construida sin que esto resulte en la práctica decisivo para los/as consumidores/as.

La autenticidad no puede definirse de acuerdo a criterios objetivos, no es intrínseca a las cosas sino que depende en gran medida de interpretaciones subjetivas o es negociada en la interacción entre las partes (Breidenbach/Zukrigl 2000: 184).

En segundo lugar, corresponde destacar la “referencia a la nación ecuatoriana y los productos regionales”. En folletos del año 2000 las mujeres apuntan su misión así:

D’Casa es una empresa ecuatoriana cuyo propósito es ofrecer productos y servicios de alto valor nutritivo, buenos precios y la mejor calidad para nuestros clientes y consumidores, garantizado alta rentabilidad social y económica a nuestros/as socios/as (Folleto de promoción, D’Casa 2000: 2).

A través de muchas entrevistas pude comprobar que el presentarse con naturalidad como “ecuatoriano/a” y productor/a seguro/a de sí mismo/a resulta problemático. La corrupción y las permanentes crisis económicas de los últimos decenios influenciaron negativamente la consciencia nacional colectiva.

“Mejorar la calidad de la alimentación, utilizando productos tradicionales de nuestro país” (D’Casa 2002: 4) es la meta manifiesta de las compañeras de D’Casa. Así interrelacionan el derecho a la salud —a través de la utilización de productos de alto valor nutritivo y de calidad— al aspecto de la “tradición” dentro del Estado-nación ecuatoriano.

riano. De esta manera, logran conectar efectivamente diversos campos de connotación positiva en Quito ya que, cuanto más se aparta el sector de producción de alimentos del de su consumo –esto se denomina “deslocalización del sistema nutricional” (Peltó/Peltó 1985)–, más crece la necesidad de las personas de volver a lo originario. A través de la compra y el consumo de platos autóctonos, además del placer culinario, las personas buscan restaurar relaciones simbólicas con la “vida simple”, buscan establecer una relación con el “mundo natural”, el que, de acuerdo al paradigma evolucionista del siglo XIX, puede encontrarse entre los ancestros así como también entre los grupos indígenas y sus “tradiciones” (Bauer 2001: 216; García Canclini 2001).

Bajo ciertas circunstancias tiene lugar una recontextualización y revalorización de alimentos considerados “tradicionales” y de platos definidos como “típicos”. Este fenómeno se observa a nivel mundial y forma parte del proceso de construcción social de la identidad (Douglas/Isherwood 1996; Falk 1994; Howes 1996). D’Casa retoma y reconoce el potencial comercial de esta necesidad, propia de una población urbana enajenada respecto del mundo natural.

5.3 Las “tradiciones” se construyen –individual y colectivamente– de manera selectiva

Actualmente, las “tradiciones” a las cuales las personas desean recurrir como punto de referencia, son adquiridas de manera culturalmente selectiva, sobre todo en las grandes ciudades:

La identidad, en especial en la forma en que los habitantes de las grandes ciudades la vivencian, ya no es garantizada por la tradición y dependiente del origen, lengua, religión o características fenomenológicas [...] (Breidenbach/Zukrigl 2000: 82).

Las personas escogen cuáles “tradiciones” funcionan como punto de referencia en determinados momentos y en diversos contextos. Esto se aprecia en las actividades del grupo de mujeres en relación a aquellos alimentos que son considerados “tradicionales”, autóctonos o ecuatorianos.

Sin embargo, el entrelazamiento cultural con las personas reales, con la población indígena-campesina o rural-mestiza ecuatoriana que “tradicionalmente”, desde siempre, ha administrado a través de su

cultivo estos alimentos y cuya utilización continuó transmitiendo aún en períodos coloniales es en gran medida ignorado. Los prejuicios siguen marcando el relacionamiento con estas personas, ya que a la diversidad étnica dentro de Ecuador se enfrenta, en la mayoría de los casos, definiendo diferencias. Las personas de otra “cultura” aparecen siempre como colectivos y no como individuos (Breidenbach/Zukrigl 2000: 23). En cambio, la nueva cultura urbana de consumo selecciona, busca aquellas “tradiciones” que requiere para establecer estilos de consumo nuevos, modernos, sin necesidad de renunciar a su percepción de las jerarquías sociales y de estas “diferencias”.

En este contexto Christa Wichterich (1998: 214-215) muestra que el retorno a lo “propio” y a las “tradiciones” por parte de los grupos discriminados dentro de un sistema estatal (aún cuando se trate, a veces, de “tradiciones inventadas”, como dice Hobsbawm) puede ser evaluado como un “reclamo de reconocimiento por parte de la cultura dominante”. La diferenciación frente a la cultura dominante que experimentan las mujeres de D’Casa no surge, como tan a menudo, de diferencias étnicas sino de diferencias sociales. De todas formas se recurre al aspecto de lo “tradicional”, se “escenifica una diferencia respecto de la sociedad mayoritaria”.

En el contexto aquí presentado considero que la acentuación de lo “tradicional”, por un lado, opera aportando significado y, por otro, es utilizada como estrategia para garantizar el éxito comercial de la iniciativa en el marco de una economía de libre mercado.

Resulta además de interés señalar que el entusiasmo con que han sido recibidos productos de alto valor nutritivo provenientes del Sur en Europa y Estados Unidos llevó a que la clase media alta y las élites ecuatorianas deseen recurrir, nuevamente, a productos originarios de la región andina como, por ejemplo, la quinua. Estos productos vienen siendo revalorizados desde hace algunos años, existe una demanda de los mismos que exige buena calidad con lo cual obtienen un precio de mercado relativamente alto que, en general, sólo puede ser abonado por las élites.

5.4 Las “tradiciones” se mercantilizan dentro de la economía de libre mercado

El hecho de que en la ciudad de Quito exista tan fuerte demanda de emprendimientos de catering pone de manifiesto el significado que se otorga al abastecimiento con comida en el lugar de trabajo, en medio de una sociedad cada vez más economizada. Los sectores profesionales de la población consumen servicios para satisfacer cotidianamente la necesidad básica de alimentarse. El abastecimiento con comida “ecuatoriana tradicional” de buena calidad en el lugar de trabajo, eventos, simposios, etc. evidencia la necesidad de estos grupos poblacionales de: “[...] establecer relaciones simbólicas con estilos de vida simples [...] que representan aquella cercanía perdida [a la naturaleza, nota de la autora]” (García Canclini 1993: 40-41).

D’Casa entrega a la sociedad de consumo quiteña un producto, que reúne en sí mismo el consumo urbano (de alimentos) –también dentro del horario laboral– con lo “natural” y “originario” así como con un comer con ganas. Las mujeres de D’Casa se adaptan en su actuar cotidiano a estructuras locales y globales que se evidencia en una: “[...] apropiación y montaje simultáneo de valores, ideas y expresiones corporales connotadas como ‘modernas’ y ‘tradicionales’, en su utilización selectiva y su reevaluación táctica” (Hess/Lenz 2001: 21).

D’Casa se dirige a esta forma particular de estructuración de la vida de sus clientes y, a mi entender, es por ello tan exitosa. Con su servicio de catering ofrecen una posibilidad de estructuración de la vida que interrelaciona una conducta consciente de consumo con la necesidad de vivenciar tradiciones regionales y nacionales.

Más allá de que el/la consumidor/a requiera que sus necesidades sean atendidas, iniciativas como D’Casa le brindan la posibilidad de elegir, como persona informada y responsable, una cocina gustosa, sana y ecuatoriana. La capacidad crítica de las personas en su relacionamiento con la cultura de consumo, a la que todos/as los/as quiteños/as se enfrentan, son tomadas en serio por las mujeres de D’Casa y esto se evidencia de manera muy exitosa desde el punto de vista económico.

Que el éxito en la economía de mercado capitalista pueda ser considerado como parámetro único para evaluar un proyecto de empoderamiento femenino ha sido y continuará siendo tema de discusión.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1986): "Introduction: Commodities and the Politics of Value". En: Appadurai, Arjun (ed.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-63.
- ([1996] 2000): *Modernity at Large*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Bauer, Arnold J. (2001): *Goods, Power, History – Latin America's Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Breidenbach, Joana/Zukrigl, Ina (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identitäten in einer globalisierten Welt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- D'Casa (2000): *Folleto de promoción D'Casa* (en colores).
- (2001): *Folleto de promoción D'Casa* (en blanco y negro).
- (2002): *Sociedad Civil D'Casa*. Material de autopresentación. Presentación MS Power Point. Versión impresa e inédita.
- Dabringer, Maria (2004): *D'Casa – Nutrición, Salud y Tradición. Eine feministisch-anthropologische Analyse einer Fraueninitiative in Quito/Ecuador im Kontext urban-andiner Konsum- und Ernährungsgewohnheiten*. Tesis de doctorado (inédita). Wien: Universität Wien.
- Douglas, Mary/Isherwood, Baron (1996 [1979]): *The World of Goods – Towards an Anthropology of Consumption*. London/New York: Routledge.
- El Comercio* (2000): "Mujeres: Casa abierta sobre nutrición". En: *El Comercio* [Parte Sociedad], Jueves, 16 de Marzo del 2000. Quito, p. C12.
- (2001): "De mas de casa a expertas en baquetes". En: *El Comercio* [Parte Sociedad], Miércoles, 9 de Mayo del 2001. Quito, p. C10.
- El Universo* (2000): "Las Auténticas Chicas coctel". En: *El Universo* [Parte El Ecuador que triunfa], 25 de Marzo del 2000. Guayaquil, p. 9.
- Falk, Pasi (1994): *The Consuming Body*. London: SAGE Publications.
- Friedmann, Harriet (1999): "Remaking 'traditions': How we Eat, what we Eat and the Changing Political Economy of Food". En: Barndt, Deborah (ed.): *Women Working NAFTA Food Chain – Women, Food & Globalization*. Toronto: Second Story Press, pp. 36-60.
- García Canclini Néstor (1993): *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- (1997): *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- (2001): *Consumers and Citizens. Globalization and Multicultural Conflicts*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Hess, Sabine/Lenz, Ramona (2001): "Kulturelle Globalisierung und Geschlecht – ein Buchprojekt". En: Hess, Sabine/Lenz, Ramona (eds.): *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer, pp. 10-33.

- Hobsbawm, Eric ([1983] 1996): "Introduction: Inventing Traditions". En: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge/New York: Routledge, pp. 1-14.
- Howes, David (1996): "Introduction: Commodities and Cultural Borders". En: Howes, David (ed.): *Cross-Cultural Consumption – Global Markets, Local Realities*. London/New York: Routledge, pp. 1-16.
- Jormakka, Kari/Kuhlmann, Dörte (2002): "Theorien und Geschichten über Geschlechterkonstruktionen". En: Kuhlmann, Dörte/Jormakka, Kari (eds.): *Building Gender – Architektur und Geschlecht*. Wien: edition selene, pp. 7-27.
- Kingman-Garcés, Eduardo/Salman, Ton/Van Dam, Anke (1999): "Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo". En: Salman, Ton/Kingman-Garcés, Eduardo (eds.): *Antigua Modernidad y Memoria del Presente – Culturas Urbanas e Identidad*. Quito: FLACSO, pp. 19-53.
- Pelto, Gretel H./Pelto, Pertti J. (1985): "Diet and Delocalisation: Dietary Changes since 1750". En: Rotberg, Robert I./Rabb, Theodore K. (eds.): *Hunger and History – The Impact of Changing Food Production and Consumption Patterns on Society*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 309-330.
- Sennett, Richard (2002): *Respekt in Zeiten der Ungleichheit*. Berlin: Berlin Verlag.
- Spittler, Gerd (2002): "Globale Waren – Lokale Aneignungen". En: Hauser-Schäublin, Brigitta/Braukämper, Ulrich (eds.): *Ethnologie der Globalisierung – Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin: Dietrich Reimer, pp. 15-30.
- Wichterich, Christa (1998): *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

Autoras y autores

Andrea Blumtritt: doctora en Etnología, docente en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín, Alemania. Trabaja sobre antropología de las Américas. Su monografía más reciente es *Die Pluralisierung der Wege des Paares: Geschlechtsspezifische Dimensionen von Modernisierungsprozessen im translokalen Raum der Anden*, Berlín 2009.

E-Mail: anblume@zedat.fu-berlin.de

Marco Thomas Bosshard: doctor en Ciencias Literarias, colaborador científico en el seminario de Filología Románica de la Universidad de Friburgo, Alemania. Trabaja sobre las vanguardias literarias europeas y latinoamericanas, indigenismo, teatro colonial latinoamericano, literatura y migración / literatura y etnicidad. Su monografía más reciente es *Ästhetik der andinen Avantgarde: Gamaliel Churata zwischen Indigenismus und Surrealismus*, Berlín 2002.

E-Mail: marco.bosshard@romanistik.uni-freiburg.de

Hans-Jürgen Burchardt: doctor en Ciencias Sociales, profesor titular de la Cátedra de Relaciones Internacionales de la Universidad de Kassel, Alemania. Trabaja sobre las relaciones Norte-Sur, democracia y desigualdad social, economía política, teoría del desarrollo y globalización. Su monografía más reciente es *Tiempos de cambio: Repensar América Latina*, San Salvador 2006.

E-Mail: burchardt@uni-kassel.de; <www.international.uni-kassel.de>

Christian Büschges: doctor en Historia, profesor titular de la Cátedra de Historia Ibérica y Latinoamericana de la Universidad de Bielefeld. Trabaja sobre la historia política iberoamericana (siglos XVI-XX), la historia de la Monarquía Española (siglos XVI-XVII), la historia social iberoamericana (siglos XVI-XX) y la historia de Ecuador. Una publicación importante es *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (coord. con Pablo Ospina y Olaf Kaltmeier), Quito 2009.

E-Mail: Christian.Bueschges@uni-bielefeld.de

Maria Dabringer: doctora en Filosofía y Ciencias Naturales, docente en la Universidad de Viena. Trabaja sobre antropología de la economía, antropología de la ciudad y estudios feministas. Una monografía importante es: *D'Casa: Nutrición, Salud y Tradición. Eine feministisch-anthropologische Analyse einer Fraueninitiative in Quito/Ecuador im Kontext urban-andiner Konsum- und Ernährungsgewohnheiten* (tesis de doctorado inédita, Universidad de Viena 2004).

E-Mail: maria.dabringer@univie.ac.at

María Pilar García-Guadilla: doctora en Ecología Humana / Sociología Urbana, Universidad de Chicago. Profesora titular del departamento de Planificación Urbana de la Universidad Simón Bolívar en Caracas, Venezuela. Trabaja sobre democracia participativa y poder popular, sociedad civil y movimientos sociales y procesos constituyentes en América Latina. Su publicación más reciente es: "The Urban Land Committees: Cooptation, Autonomy and Protagonists", en: David Smilde and Daniel Hellinger (eds.), *Participation and Public Sphere in Venezuela*, Duke University Press (en prensa).

E-Mail: mpgarcia@usb.ve

Nidia Catherine González: doctora en Filosofía, Universidad Johannes Gutenberg, Maguncia, Alemania, investigadora de esta universidad en el departamento de Teoría Política (2002). Politóloga, Universidad Nacional, Colombia. Profesora asociada de Ciencias Políticas, Universidad Javeriana-Cali (2006/2008). Su monografía más reciente es: *Resistencia Indígena, alternativa en medio del conflicto*, Cali 2006.

E-Mail: flussylluvia@hotmail.com

Marta Irurozqui Victoriano: doctora en Historia, científica titular del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en Madrid, España. Trabaja sobre historia contemporánea de Bolivia, ciudadanía y etnicidad. Su monografía más reciente es: (coord.): *Violencia política en América Latina, siglo XIX*, Dossier Revista de Indias 246 (2009).

E-Mail: marta.irurozqui@cchs.csic.es

Olaf Kaltmeier, Dr. phil., estudió Sociología, Etnología y Geografía en Bochum y Münster. Profesor asistente de Historia Transnacional de las Américas en la Universidad de Bielefeld, Alemania. Coordinador del Centro de Estudios InterAmericanos de dicha universidad. Miembro del consejo editorial de la revista *Peripherie*. Su última publicación es: (coord.): *Selling EthniCity. Urban Cultural Politics in the Americas*, Farnham y Burlington 2011.
E-Mail: olaf.kaltmeier@uni-bielefeld.de

Andrea Kramer: doctora en Derecho. Consultora (economía privada). Ha sido colaboradora científica en la Cátedra del Derecho Público de la Universidad de Gießen. Una obra importante es: *Dezentralisierung in der Wasserversorgung in Peru, Bolivien und Ekuador. Ein Beitrag zur rechtsvergleichenden Methodik in der rechtswissenschaftlichen Entwicklungsforschung*, Baden-Baden 2006.
E-Mail: Andrea.Kramer@recht.uni-giessen.de

Ulrich Müller: doctor, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), Departamento regional Asia, Pacífico y América Latina/Caribe. Una publicación importante es: "Gewalt und Unsicherheit in lateinamerikanischen Megastädten: Auswirkungen auf politische Fragmentierung, sozialräumliche Segregation und Regierbarkeit", en: *Geographische Rundschau*, 11/2008 (con Günter Mertins).
E-Mail: ueli.mueller@giz.de

Marco Navas Alvear, M.A. en Estudios Latinoamericanos y doctor en Derecho. Actualmente realiza el doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad Libre de Berlín. Es docente de la Universidad Católica del Ecuador y ha sido consultor de varias instituciones en temas de democracia, derechos humanos, participación y comunicación política. Ha publicado recientemente: "El Gobierno Correa, atrapado entre dos tiempos", en: *¿LatINameriKaS? Chávez, Morales, Bachelet... wohin führt ihre Politik?*, München 2008, y *Los Derechos de la Comunicación*, Quito 2005.
E-Mail: mnalvear@zedat.fu-berlin.de

Pablo Ospina Peralta: historiador, profesor del área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, Ecuador. Investigador del Instituto de Estudios Ecuatorianos. Su publicación más reciente es: *El territorio de senderos que se bifurcan. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo*, Quito 2011.
E-Mail: pospina@uasb.edu.ec

Hinnerk Onken: doctor en Historia, colaborador científico en el seminario histórico de la Universidad de Colonia. Trabaja sobre América del Sur en la fotografía. Su tesis de doctorado se titula: *Konflikte in Arequipa zur Zeit der sogenannten 'Aristokratischen Republik', 1895-1919* (en prensa).
E-Mail: onkenh@uni-koeln.de

Simón Ramírez Voltaire: formación de politólogo y de periodista, actualmente doctorando y docente en el Instituto de Ciencias Políticas Otto Suhr y el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. Es becario de la Fundación Heinrich Böll. Áreas de interés: etnicidad y democracia, populismo y democracia, simbolismo de instituciones y de la política, región andina, etnografía política.
E-Mail: contacto@desiguALdades.net

Theodor Rathgeber: doctor en Ciencias Políticas, docente en la Universidad de Kassel. Director del "Institut für interkulturelle Kompetenz & Didaktik". Publicación importante: "Pueblos Indígenas en Colombia. Cambios históricos y perspectivas", en: Nancy Grey Postero / León Zamosc (eds.), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Quito 2005, pp. 159-192.
E-Mail: trathgeber@gmx.net

Hartmut Sangmeister: profesor de Teoría y Política del Desarrollo en la Facultad de Economía y Ciencias Sociales de la Universidad de Heidelberg, Alemania. Su publicación más reciente es: *Wege und Irrwege zum Wohlstand. Theorien und Strategien wirtschaftlicher Entwicklung*, Baden-Baden 2009 (con Alexa Schönstedt).
E-Mail: sangmeister@uni-hd.de

Almut Schilling-Vacaflor: doctora en Antropología cultural y social, Universidad de Viena, Austria; Research Fellow del GIGA Institute of Latin American Studies, Hamburg; Áreas de trabajo: derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, anti-discriminación, antropología jurídica, interculturalidad. Su publicación más reciente es: “El que no salta es llama! Objetivos, identidades y racismo violento en el ‘movimiento cívico’ en Bolivia”, en: Puchegger-Ebner, Eveline/Schaffler, Yvonne/Rocha-Torrez, Evelyn. *Sammelband über Identitäten und Politik in Lateinamerika, México* 2011 (en prensa).
E-Mail: almut.schilling@gmx.at

Alexa Schönstedt: M.A. en Economía, profesora asistente en la Facultad de Economía y Ciencias Sociales de la Universidad de Heidelberg, Alemania. Su publicación más reciente es: “Argentinien in der Weltwirtschaft: Außenwirtschaftspolitik an der Peripherie des Weltmarktes”, en: Peter Birle/Klaus Bodemer/Andrea Pagni (eds.): *Argentinien heute: Politik, Wirtschaft, Kultur*, Frankfurt/Meno 2010, pp. 203-229 (con Hartmut Sangmeister).
E-Mail: alexa.schoenstedt@awi.uni-heidelberg.de

Bettina Schorr: politóloga de la Universidad de Colonia. Trabaja en una tesis doctoral sobre factores de movilización en movimientos sociales de Bolivia. Área de interés: Los Andes, relación EEUU – América Latina, política antidroga, movimientos sociales. Su publicación más reciente es: “Die mobilisierte Gesellschaft: Soziale Bewegungen in Bolivien”, en: Mittag, Jürgen/Ismar Georg (eds.): *El pueblo unido? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas*, Maguncia 2009, pp. 185-215.
E-Mail: bettina.schorr@uni-koeln.de

Juliana Ströbele-Gregor: doctora en Etnología, consultora de diferentes instituciones de desarrollo, docente en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín, Alemania. Trabaja sobre antropología política, en particular movimientos indígenas y género. Su publicación más reciente es: “Demokratische Revolution in Bolivien?” en: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ 41-42/2010), pp. 19-24.
E-Mail: Juliana.Stroebele-gregor@fu-berlin.de

Sebastian Thies: doctor, profesor asistente de Literatura y Teoría Mediática Hispanoamericana en la Universidad de Bielefeld, Alemania. Coordinador de la maestría en “Estudios InterAmericanos”. Entre sus publicaciones más importantes figura *E pluribus unum? National and Transnational Identities in the Americas* (coord. con Josef Raab), Maguncia 2008.

E-Mail: sebastian.thies@uni-bielefeld.de

Jonas Wolff: doctor en Politología, investigador del Peace Research Institute Frankfurt (PRIF). Sus áreas de trabajo son democracia y conflictos sociales en Sudamérica y las políticas internacionales de la “promoción de la democracia”. Es autor del libro *Turbulente Stabilität. Die Demokratie in Südamerika diesseits ferner Ideale*, Baden-Baden 2008.

E-Mail: wolff@hsfk.de

El Instituto Ibero-Americano (IAI) de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano en Berlín dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes: la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad. La „**Bibliotheca Ibero-Americana**“ es una serie que existe desde el año 1959 y en la que aparecen publicadas monografías y ediciones sobre literatura, cultura e idiomas, economía y política de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

Volúmenes anteriores:

144. „Una estirpe, una lengua y un destino“. *Das Sprachideal der Akademien de la Lengua Española (1950-1998)*. Kirsten Süsselbeck, 2011

Neben einer umfassenden Definition der Analysekategorie „Sprachideal“, welche in weiteren Studien nutzbar gemacht werden kann, und einem Abriss der Geschichte der Asociación de Academias de la Lengua Española, liefert das Werk anhand der Lektüre der Akten von elf Kongressen der Sprachakademien, die von 1951 bis 1998 abgehalten wurden, eine Beschreibung des akademischen Diskurses der Sprachbewertung in Bezug auf den Umgang mit diatopischer, diastratischer und diachroner Variation, mit der Variation als Folge von Sprachkontakt und mit den als „unkorrekt“ geltenden Sprachformen. Gleichzeitig wird erläutert, in welcher Form das Sprachideal als Stütze einer Identitätspolitik fungiert.

143. *Escribir después de la dictadura. La producción literaria y cultural en las posdictaduras de Europa e Hispanoamérica*. Janett Reinstädler (ed.), 2011

¿Qué efectos tienen las dictaduras en las producciones artísticas? ¿En qué medida la literatura puede ser adecuada para superar un trauma? ¿Qué aportan los textos literarios, el cine, las obras teatrales en sociedades postdictatoriales para la creación de modelos de identidades basadas en la memoria? En este tomo, se plantean estas y otras preguntas más, analizando las condiciones y las formas de las producciones artísticas después de las dictaduras en diferentes países de Europa e Hispanoamérica.

142. *La expresión metaperiférica: narrativa ecuatoriana del siglo XX*. José de la Cuadra, Jorge Icaza y Pablo Palacio. Fernando Nina, 2011

Este libro presenta una visión conjunta de tres importantes escritores ecuatorianos de la primera mitad del siglo XX: José de la Cuadra, Jorge Icaza y Pablo Palacio. Por medio de una lectura inferencial de sus obras se analizan la construcción y composición de un campo escritural hasta ahora poco conocido: la literatura ecuatoriana. En el esquema de tradición y renovación en que se ha venido ubicando a la literatura latinoamericana se introduce ahora la novedosa fórmula de una expresión metaperiférica, que se sustrae a una clasificación en uno de esos dos espacios, que está más allá del centro y de la periferia y que al mismo tiempo mantiene con ambos una relación consustancial.

141. *El viaje y la percepción del otro: viajeros por la Península Ibérica y sus descripciones (siglos XVIII y XIX)*. Ricarda Musser (ed.), 2011

A lo largo del siglo XVIII, las actividades relacionadas con los viajes se intensificaron considerablemente en Europa. El desarrollo de la infraestructura en el siglo XIX, como la extensión de la red de ferrocarriles y la circulación de buques a vapor, transformó los viajes al extranjero en un fenómeno de masas. El objetivo de la obra es contribuir al conocimiento de las especificidades del viaje en España y Portugal, y analizar, desde el punto de vista de diferentes disciplinas, como la literatura, la historia, la historia del arte y la geografía, la construcción de una imagen de la Península Ibérica en el contexto europeo.

140. *Venezuela heute. Politik-Wirtschaft-Kultur*. Andreas Boeckh / Friedrich Welsch / Nikolaus Werz (Hrsg.), 2011

In diesem Band wird die komplexe Situation Venezuelas in ihrer Widersprüchlichkeit kontrovers und zugleich mit analytischer Distanz diskutiert. Auf eine landeskundliche Einführung folgen Beiträge zu politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Themen: zur Sozialstruktur, der vom Erdöl dominierten Wirtschaft, dem »Sozialismus des 21. Jahrhunderts« sowie zu Wissenschaft und Kultur, Literatur und Musik. Den Abschluss bilden die Außenpolitik und die deutsch-venezolanischen Beziehungen.

139. *Die Erfindung einer Nationalliteratur. Literaturgeschichten Argentiniens und Chiles (1860-1920)*. Katja Carrillo Zeiter, 2011

Die zum Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erscheinenden argentinischen und chilenischen Literaturgeschichten sind Teil der seit der Unabhängigkeit geführten Debatten um die neue nationale Identität der ehemaligen spanischen Kolonien in Amerika. Die Positionen dieser Debatten reichten von einer völligen Abgrenzung zu Spanien bis zur Verteidigung der kulturellen Einheit des Hispanischen. Die Arbeit geht den diskursiven Strategien nach, die es ermöglichten, eine nationale Literaturgeschichte zu erfinden, die sowohl als unabhängig von der spanischen Tradition verstanden wurde, als auch die eigene nationale Tradition bis in die Kolonialzeit zurückverfolgen konnte.

138. *Caleidoscopios coloniales. Transferencias culturales en el Caribe del siglo XIX / Kaléidoscopes coloniaux. Transferts culturels dans les Caraïbes au XIXe siècle*. Ottmar Ette / Gesine Müller (eds.), 2010

El caleidoscópico universo del Caribe del siglo XIX conoció, avant la lettre, procesos que perfectamente encajarían en el actual concepto de "globalización". Discusiones que allí se produjeron sobre la idea de raza, modelos que establecieron los abolicionistas "blancos", políticas que hoy llamaríamos "de la memoria", o, simplemente, la Revolución de Haití, entretejen un tapiz sin precedentes ante el que la idea de modernidad como producto genuinamente occidental queda en entredicho. El presente volumen estudia, así, esta región, poniendo el acento en el intercambio cultural y político, y en las relaciones transareales, tanto intracaribeñas como entre Europa, África, las Américas y Asia.

137. *Redes y negocios globales en el mundo ibérico, siglos XVI-XVIII*. Nikolaus Böttcher / Bernd Hausberger / Antonio Ibarra (coords.), 2011

El comercio desempeñó una función crucial en los imperios de la temprana época moderna. Los comerciantes se convirtieron en los agentes principales de su expansión y de su mantenimiento. Hilaron redes que rebasaban y transgredían fronteras políticas y límites de clase, de parentesco o de etnicidad. Los diez ensayos reunidos en este volumen ilustran, todos a su manera, cómo puede aprovecharse el concepto de red para analizar el comercio en el mundo ibérico entre el siglo XVI y principios del XIX. Trazan empíricamente el conjunto de relaciones en que se ven insertados los actores sociales y reconstruyen cómo usan, aprovechan e instrumentalizan las estructuras, instituciones y valores a su alcance.

136. *Argentinien heute. Politik - Wirtschaft - Kultur*. Peter Birle / Klaus Bodemer / Andrea Pagni (Hrsg.), 2010

Die zweite Auflage dieses Standardwerks zu Politik, Wirtschaft und Kultur des heutigen Argentinien unterscheidet sich grundlegend von der vorherigen Edition. Neu konzipiert setzt sie zusätzliche Akzente, rückt die aktuelle Perspektive des Landes in den Vordergrund und schreibt die vielfältigen Aspekte argentinischer Wirklichkeit bis in die unmittelbare Gegenwart fort.

135. *Die Beziehungen zwischen Deutschland und Argentinien*. Peter Birle (Hrsg.), 2010

Die deutsche Migration hat in Argentinien zahlreiche Spuren hinterlassen. Bis heute verbindet die beiden Länder ein breit gefächertes Netz an zwischenstaatlichen und gesellschaftlichen Beziehungen auf vielen Ebenen. Der Band bietet einen umfassenden Einblick in die Geschichte und Gegenwart dieser Beziehungen, er reicht über wechselseitige Migrationsprozesse, Politik, Militär, Diplomatie, Wirtschaft und Wissenschaft bis hin zu kulturellen Themen wie Musik, Literatur, Film und Theater. Auch die wechselseitige Berichterstattung übereinander in den Medien und nicht zuletzt das Thema Fußball haben Eingang in die Bestandsaufnahme gefunden.

Más información: <http://www.iai.spk-berlin.de/es/publicaciones.html>



**Ibero-Amerikanisches
Institut
Preußischer Kulturbesitz**